NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

MUSEUM LESSIANUM - SECTION THÉOLOGIQUE

87e ANNÉE - N° 6 JUIN 1955 - TOME 77

SOMMAIRE

Le Mystère eucharistique dans les perspectives de la Bible. J. DE BACIOCCHI, S.M. 561

Il n'y aura plus jamais de déluge (*Genèse IX, 11*). G. LAMBERT, S.J. 581

Faut-il abandonner la paroisse dans la ville moderne ? Abbé FR. HOUTART 602

L'immortalité de l'âme dans le livre de la Sagesse et dans les documents de Qumrân. Abbé M. DELCOR 614

Aux origines de la foi en l'Assomption. J. GALOT, S.J. 631

ACTES DU SAINT-SIÈGE :

Actes du Souverain Pontife :

Discours de S.S. Pie XII à l'Académie pontificale des sciences sur les grandeurs et les limites de la science moderne en date du 24 avril 1955. G. Isaye, S. J. 637

Discours du 1er mai 1955 aux Associations chrétiennes des travailleurs italiens. E. B. 641

S. Congrégation du Saint-Office :

Condamnation de l'ouvrage « Au diapason du ciel » de M. De Jouvenel. E.B. 643

Bibliographie (voir en 2e et 3e pages la liste des ouvrages analysés) 644

Ouvrages envoyés à la rédaction 671

REVUE MENSUELLE PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DU
COLLÈGE PHILOSOPHIQUE ET THÉOLOGIQUE S.J. ST-ALBERT - LOUVAIN

ADMINISTRATION : CASTERMAN TOURNAI - PARIS

CONDITIONS D'ABONNEMENT POUR 1955

BELGIQUE ET LUXEMBOURG : **185 francs belges,**
à verser ou à virer au C.C.P. des Etab. Casterman, Tournai : n° 219.47.
FRANCE ET COLONIES : **1250 francs français,** à verser ou à virer au C.C.P. Paris 676.68 de la Maison Casterman, 66, rue Bonaparte, Paris (VI°).
ALLEMAGNE FEDERALE : **18 D.M.,**
à verser à : Heinrich Brune, Buchhändler, Müscheder Weg, 26, Neheim-Hüsten 2.
AMERIQUE CENTRALE ET MERIDIONALE : **4,75 $ U.S.A.,** ou l'équivalent en monnaie des pays sud-américains, à verser à la Librairie Mosca, Avenida 18 de Julio 1574, Montevideo, Uruguay.
AUTRICHE : **120 ö.S.**
à verser à : Buchhandlung Styria, Albrechtgasse, 5, Graz.
CANADA : **4,75 dollars canadiens,**
à verser à : Periodica Inc., 5112, ave. Papineau, Montréal-34, Qué.
ESPAGNE : **160 pesetas,**
à verser à : Librairie Insula, Carmen, 9 y Preciados, 8, Madrid.
ETATS-UNIS : 4,75 $, à verser à : The Moore-Cottrell Subscription Agencies, North Cohocton, New York.
GRANDE BRETAGNE : **1 £ 10 sh.,**
à verser à : B. H. Blackwell, Ltd, Booksellers, 50-51, Broad Street, Oxford.
HOLLANDE : **15 florins,**
à verser à : Librairie Dekker et Van de Vegt, 4, Oranjesingel, Nimègue.
IRLANDE : **1 £ 10 sh.,**
à verser à : Gill and Son, Upper O'Connell Street, Dublin, C. 8.
ITALIE: **2.300 lires,** à verser à: Libr. Desclée et C^ie^, Piazza Grazioli, 4, Roma.
MISSIONS D'ASIE ET D'AFRIQUE : **185 francs belges,**
à verser ou à virer au C.C.P. des Etab. Casterman, Tournai : n° 219.47.
PORTUGAL : **130 escudos,**
à verser à : Libr. Machado & Ribeiro, Largo dos Loïos, 50, Porto.
SUISSE : **19 francs suisses,**
à verser à : Librairie Saint-Paul, 130, Place Saint-Nicolas, Fribourg.

L'abonnement est souscrit de janvier à décembre.

Prière d'adresser la correspondance relative à la REDACTION ainsi que les manuscrits, revues d'échange et ouvrages envoyés pour compte rendu à : Direction de la N.R.Th., 23 Chaussée de Mont-Saint-Jean, Louvain.
Tout ce qui concerne l'ADMINISTRATION de la revue et les ABONNEMENTS doit être adressé aux Etablissements Casterman, 28 rue des Sœurs-Noires, Tournai ou, pour la France : Maison Casterman, 66 rue Bonaparte, Paris (VI°).

ADRESSES DES COLLABORATEURS DE CE NUMERO

P. J. DE BACIOCCHI, S.M., 74 Chemin du Grand Roule, Sainte-Foy-lez-Lyon (Rhône), France.
P. G. LAMBERT, S. J., professeur d'Ecriture Sainte, Collège Phil. et Théol. S. J. Saint-Albert de Louvain, 23 chaussée de Mont-Saint-Jean, Louvain.
Abbé Fr. HOUTART, secrétaire de l'archevêché, Malines.
Abbé M. DELCOR, Saint-Louis-des-Français, 5 via Giovanna d'Arco, Rome, Italie.
P. J. GALOT, S. J., professeur de théologie dogmatique, 23 chaussée de Mont-Saint-Jean, Louvain.
P. G. ISAYE, S. J., professeur de philosophie, 23 chaussée de Mont-Saint-Jean, Louvain.

OUVRAGES ANALYSES

A. Wenger, A.A. *L'Assomption de la T.S. Vierge dans la tradition byzantine du VI^e^ au X^e^ siècle* (cfr p. 631).

ECRITURE SAINTE

Ancien Testament

G. Beer et R. Meyer. *Hebräische Grammatik.* II. *Formenlehre II Syntax und Flexionstabellen.*

N° 6 1955 Juin

NOUVELLE REVUE THEOLOGIQUE

Le Mystère eucharistique dans les perspectives de la Bible [1]

Dans le plan que suivent habituellement nos théologiens, la question de la présence sacramentelle et de la transsubstantiation précède celle de l'acte sacrificiel de la messe. A cela conduit assez naturellement le grand principe scolastique selon lequel les actes sont spécifiés par leur objet. Reste à savoir si cet axiome s'applique aux actes sacramentels... Quand on pose un acte qui a valeur de signe au sens fort du terme, la signification n'est-elle pas plutôt conférée à l'objet par la visée de l'acte, par l'intention de l'agent? Quand nous usons de signes conventionnels tels qu'une phrase écrite ou une salutation protocolaire, cela n'est significatif qu'en raison des usages du milieu et de nos intentions, nullement par soi-même. C'est aussi le cas des signes religieux en général et particulièrement de l'eucharistie. Il y a corps et sang du Christ sacramentellement présents parce qu'il y a messe, et il y a messe parce que l'Eglise renouvelle la Cène avec l'intention d'obéir à l'ordre de réitération donné le Jeudi Saint par le Christ.

Quand on reconnaît plus de clarté théologique à l'acte religieux de l'Eglise qu'aux objets utilisés, on préfère commencer l'étude de l'eucharistie par l'*acte* cultuel, pour éclairer à partir de là, dans une seconde partie, le cas des *choses* consacrées. Ainsi procèdent de bons théologiens catholiques, voire thomistes bon teint, tels Dom Vonier, le Père de Montcheuil, le chanoine Masure, qui étudient le sacrifice de la messe en premier lieu, et ensuite seulement la transsubstantiation.

Un des moindres avantages de ce cheminement n'est sûrement pas son aptitude à faciliter le dialogue entre théologiens catholiques et réformés; car il aide sensiblement à situer l'eucharistie dans son contexte de théologie biblique. Et si mon effort présente quelque

1. Cet exposé a été prononcé devant un groupe de théologiens et de pasteurs réformés, dans une conférence donnée, en suivant les règles de l'instruction « Ecclesia Catholica », au cours de la Semaine de l'Unité.

Le Nouveau Testament est cité dans la traduction de la « Bible de Jérusalem ».

originalité, ce doit être par son orientation biblique plus accentuée. Je regrette d'autant plus les insuffisances de la théologie classique en matière scripturaire qu'il en résulte pour notre dogmatique de l'eucharistie une apparence fort injuste d'arbitraire ou de spéculation philosophique. Je me suis donc attaché à mettre en évidence les tenants et aboutissants bibliques de ce dogme. Il s'est agi d'abord de bien voir en quel sens le sacramentalisme eucharistique prolonge la structure de la pâque juive; et pour ce travail le livre de Franz Leenhardt [2] m'a été des plus précieux. Il fallait aussi situer le sacrifice de la messe à sa vraie place dans le sacrifice unique du Christ tel que le présente l'épître aux Hébreux; et enfin étudier la consécration du pain et du vin eucharistiques dans la perspective de la consécration globale de l'univers au Père par le Christ glorieux.

Cet effort pour un meilleur encadrement théologique n'ambitionne pas de démontrer que les affirmations catholiques sont vraies; il voudrait seulement aider à saisir la véritable signification de nos dogmes, à dissiper les malentendus auxquels donne lieu parfois une présentation trop étriquée de la doctrine.

Avant d'entrer dans le vif du sujet, qu'on me permette un dernier préambule : un bref rappel du sens de l'*opus operatum* sacramentel. Le véritable plan de l'acte sacramentel est celui de la mission de l'Eglise, plutôt que celui de la psychologie religieuse. Bien entendu, je ne puis pas célébrer la messe sans attacher d'importance aux dispositions de foi, de repentir, de piété que j'y apporte, puisque la qualité de l'hommage que je rends à Dieu en dépend. Mais ce qui importe avant tout au Christ et à son Père, donc finalement à moi, leur ministre, c'est que j'exprime authentiquement la foi et le culte de l'Eglise, son obéissance au Seigneur, en célébrant une *véritable messe*. Aussi bien, si je n'avais pas ce souci dominant, où seraient ma foi et ma piété catholiques? Ma sainteté repose sur celle de l'Eglise, sur son union au Christ : ce qui importe avant tout, c'est que l'union du Christ avec l'Eglise s'entretienne par les signes authentiques destinés à cela par le Seigneur. Telle est la messe.

Or la portée religieuse de la messe, l'échange qui s'y opère entre le Sauveur et son épouse terrestre, ne dépend essentiellement que de deux conditions : d'une part, la volonté qu'a l'Eglise, et que doit obligatoirement partager le ministre, d'accomplir le précepte du Christ : « faites ceci en souvenir de moi »; d'autre part, la présence actuelle et active du Christ, sa responsabilité, ici et maintenant, sur l'acte sacramentel. Ces deux conditions fondamentales, à quoi se ramènent les autres conditions de validité, se résument elles-mêmes dans la Seigneurie présentement exercée par le Ressuscité et acceptée par l'Eglise et son ministre. En vertu de cette relation réciproque

2. *Le Sacrement de la Sainte Cène,* Delachaux et Niestlé, 1948.

autorité-obéissance, l'action eucharistique du prêtre est aussi et d'abord action du Christ vivant. L'*opus operatum* sacramentel, le voilà : c'est l'engagement actuel du Seigneur dans l'action de son ministre. De toute évidence, les dispositions morales et religieuses de ce dernier ne seront jamais à la hauteur du mystère divin dont il est l'instrument conscient et libre ; mais le Christ est assez saint et puissant pour engager dans cet acte liturgique de son Eglise toute sa sainteté et sa divine puissance de salut, le Saint-Esprit. Tel est le fondement de la grandeur que nous reconnaissons à la messe, centre de toute l'activité sacramentaire de l'Eglise.

La perspective sacramentelle de l'action eucharistique ainsi déterminée, nous pouvons aborder les deux grands débats qui s'y rapportent.

En premier lieu, nous verrons en quel sens et à quel titre l'action de la messe est un véritable sacrifice, sans nul préjudice pour l'unique Sacrifice de la Croix. En second lieu, nous examinerons le mode particulier selon lequel le Christ est présent comme victime sacrificielle et aliment spirituel par les signes du pain et du vin : pourquoi et comment la consécration de ces objets, qui leur donne valeur de signes au sens le plus fort du terme, est-elle une transsubstantiation ?

*
* *

Dès avant le concile de Nicée, les Pères de l'Eglise voyaient dans l'action eucharistique une offrande, un sacrifice, et l'Eglise n'a jamais varié sur ce point. Mais il est bien entendu que, si le Christ s'offre journellement au Père par les mains du prêtre, c'est dans le mémorial de sa mort, une fois pour toutes, sur le Calvaire, et sans nouvelle immolation. En une multiplicité de lieux et de moments, par de multiples ministres, l'unique Grand Prêtre offre à Dieu son unique immolation de la Croix, en y associant la portion terrestre de son Corps mystique, l'Eglise militante, que représente le célébrant entouré en principe d'une assemblée locale. La nouveauté de chaque messe ne réside pas dans le Seigneur ressuscité, mais dans l'Eglise en continuel devenir, renouvelant de jour en jour, par ordre de son Fondateur, les rites qui ont distingué la Cène du Jeudi Saint. Sous la responsabilité permanente et en la présence actuelle du Christ glorieux, l'Eglise commémore ainsi, avec action de grâces, la vie terrestre de Jésus, sa Passion rédemptrice et sa glorification. Ainsi donne-t-elle chaque jour une expression nouvelle, dans l'histoire, au Sacrifice unique du Sauveur. C'est à ce titre-là que la messe est un véritable sacrifice, sous des modalités liturgiques et non sanglantes : par les rites, le Rédempteur place les fidèles en présence de son unique immolation, il leur fait reconnaître et ratifier son acte sacrificiel, il leur en applique au jour le

jour l'efficacité, il offre son expiation pour leurs fautes quotidiennes et pour celles de tous les pécheurs.

Unique en Jésus-Christ, le sacrifice de la Croix se révèle en une multitude de points de l'espace et du temps, par autant d'actes distincts de l'Eglise. Si ces actes sont sacrifices, c'est par la croix bien plus que par eux-mêmes : ils sont les signes multiples de l'unique réalité sacrificielle absolue. Dom Vonier caractérisait la messe comme « un acte qui est nouveau chaque jour, bien que le sacrifice ne soit pas nouveau » (*La clef de la doctrine eucharistique,* ch. XIV).

C'est l'essentiel de cette doctrine traditionnelle, contestée par les Réformateurs, que le Concile de Trente a défini comme dogme dans sa XXII[e] session, en se gardant bien d'enseigner que par la messe le Christ ajoute quoi que ce soit aux satisfactions et aux mérites de sa Passion.

Mais les théologiens de la Contre-Réforme ne s'en sont pas tenus là : ils ont voulu préciser en quoi consiste l'essence du sacrifice eucharistique, à partir de telle ou telle définition attribuée au sacrifice en général. Si certains surent le faire en respectant les données traditionnelles, d'autres se sont laissés aller à majorer et dénaturer inconsciemment l'affirmation dogmatique. Tels ceux qui ont cherché dans le rite eucharistique une *nouvelle* immolation, non sanglante, bien sûr, mais immolation tout de même : moyennant ce, chaque messe serait vraiment un nouveau sacrifice du Christ. Ainsi Lessius, avec son *immolation virtuelle* ; ou, pis encore, De Lugo, d'après lequel le sacrifice consiste pour le Christ glorieux à s'enfermer dans l'hostie, où il ne peut plus exercer les activités normales d'un vivant et n'est plus apte qu'à la fonction d'aliment. Il fallait, pour en arriver là, perdre de vue ce qu'est pour la tradition catholique un sacrement. Pour combattre une erreur, on tombait dans une autre, qu'un Thomas d'Aquin ou tout autre grand théologien du XIII[e] siècle aurait pourfendue sans ménagements.

Le renouveau thomiste provoqué par le pape Léon XIII dans les dernières années du XIX[e] siècle se traduisit donc par une réaction salubre, avec Billot, Lepin, de la Taille, Dom Vonier, Dom Casel... Par des voies diverses et avec un succès inégal, ces théologiens, refusant l'idée d'une nouvelle immolation effective du Christ, s'efforcent de retrouver en sa pureté l'idée traditionnelle du sacrifice sacramentel.

Dès 1928, dans l'article « Messe » du Dictionnaire de Théologie Catholique, M. A. Michel dresse un bilan très positif de ce retour aux sources : la messe n'est sacrifice que par relation à la Croix, le Prêtre principal y étant le même, la Victime et l'immolation aussi ; mais maintenant l'Eglise intervient activement en la personne du célébrant investi du pouvoir sacerdotal.

Dans son encyclique « Mediator Dei » de novembre 1947, Pie XII développe une belle doctrine du culte liturgique en général et parti-

culièrement de la messe, où le Christ Chef associe étroitement à son acte sacerdotal et victimal l'hommage cultuel et le « sacrifice spirituel » vécu de son Corps mystique, l'Eglise entière. Partant de là, le chanoine E. Masure s'efforcera en 1950 d'opérer une mise au point synthétique de la théologie de la messe-sacrifice, sous ce titre suggestif : « Le sacrifice du Corps mystique » [3]. Pour serrer de plus près la réalité, il distingue dans l'acte eucharistique deux composantes, qu'il nomme le *rite* et le *geste*. Le *rite* est un comportement symbolique, réitérable, détachable de tel ou tel célébrant individuel, de tel ou tel contexte local et temporel ; c'est par là que le mystère de la Rédemption (préexistant, en Jésus mort et ressuscité) nous devient actuel, ici et maintenant, « ex opere operato », selon le schéma du sacrement. Le *geste*, au contraire, est essentiellement lié à tel sujet dans telle situation : il exprime de façon absolument singulière l'intention de l'agent ici et maintenant. Nouvelle comme *geste* commémoratif et religieux de l'Eglise, chaque messe ne l'est pas en tant que *rite* sacramentel signifiant efficacement l'actualité permanente du Sacrifice unique. La multiplicité des *gestes* ne contamine pas le *rite*, ni, par conséquent, le sacrifice engagé dans le rite. Le *geste* cultuel de l'Eglise est, grâce au *rite* qu'il met en œuvre, assumé et transmué par le Christ en l'acte permanent où il s'offre au Père, dans la Gloire du ciel, comme l'Agneau immolé. Dieu pousse envers nous son amour jusqu'à nous mettre en état de lui donner la plus précieuse victime, son propre Fils, dans l'acte même où elle se livre à la mort rédemptrice.

Assurément ces quelques phrases ne sauraient prétendre à livrer toute la pensée, si riche, pénétrante et subtile, du chanoine Masure, et je m'en excuse. Mais peut-être y aura-t-on reconnu ce que je présentais tout à l'heure comme la doctrine traditionnelle. C'est dire que j'en accepte l'essentiel. Je ne vois à y ajouter qu'une mise en lumière plus nette des fondements bibliques.

Partons donc de cette grande idée du Nouveau Testament, que l'Exode et la Pâque préfigurent la libération messianique accomplie par le Christ. Avant de partir à la rencontre de la mort, vers la gloire, Jésus a pris avec ses apôtres un solennel repas d'adieux dans un contexte plus ou moins proche de pâque juive. Ce repas prélude à la libération religieuse du monde comme préludait à la sortie d'Egypte le tout premier repas pascal. Et de même qu'Israël revivait chaque année sa libération par Dieu en réitérant le repas pascal, ainsi l'Eglise revit l'événement rédempteur en renouvelant à la messe la Cène du Jeudi Saint. Gardons-nous, d'ailleurs, d'isoler de leur contexte respectif, comme s'ils se suffisaient à eux-mêmes, les deux événements-clefs : le passage de la Mer Rouge, la mort-résurrection du

3. Desclée, De Brouwer, 1950.

Christ. Chacun de ces moments n'est religieusement compréhensible que situé dans l'histoire du Peuple de Dieu. L'exode doit être pensé comme une phase décisive sans doute, mais une phase tout de même, de la marche d'Israël, depuis la promesse de Dieu à Abraham, vers le Règne messianique : c'est alors que le clan du Père des croyants amorce sa constitution en entité politique autonome et qu'il reçoit sa Loi, en attendant de conquérir son territoire et de fonder la dynastie qui doit aboutir au Messie. D'Abraham au Messie se poursuit l'unique dessein de Dieu, dans l'histoire d'un peuple unique, et l'un de ses temps forts n'est autre que le passage de la Mer Rouge. Ainsi en est-il de la Passion du Christ, rupture entre les deux Testaments : elle n'a son sens que située à sa place, au terme de la préparation juive, dans l'unique intervention sacerdotale que le Verbe inaugure en s'incarnant et qu'il doit achever lors de sa Parousie. C'est toujours le dessein miséricordieux du Dieu d'Israël qui se poursuit, mais en sa phase ultime, les « derniers temps », et par la médiation d'un nouveau et définitif Grand Prêtre, l'Homme-Dieu.

Nous ne pouvons nous dispenser d'évoquer ici en passant (nous y reviendrons plus loin) la grandiose doctrine de l'épître aux Hébreux sur le sacerdoce du Christ, base de la nouvelle alliance. Pénétrant une fois pour toutes dans le sanctuaire céleste avec le sang du Calvaire, le Christ y donne accès à tout son peuple, et il poursuit son œuvre sacerdotale jusqu'à ce que soit parvenu là-haut tout son cortège. Sa tâche ne sera accomplie que le jour où le dernier élu aura été ressuscité et reçu auprès de lui dans la Maison du Père.

Il ne s'agit donc pas seulement, à la messe, d'évoquer avec action de grâces les exploits de Dieu, jadis, pour notre salut, puisque la même action divine se poursuit actuellement par le Fils incarné, jusqu'à la pleine rédemption des enfants adoptifs. Le chrétien dans l'Eucharistie, comme le juif dans le repas pascal, resserre son union avec la communauté croyante en marche vers le salut promis, il se replonge dans le courant historique de l'Alliance, reliant le grand événement passé à la rédemption future. L'unité de ce courant ne traverse la conscience des croyants, sous forme d'une vivace espérance, qu'en provenance de Dieu. Le vouloir rédempteur de Dieu qu'elle exprime, nous l'adorons aujourd'hui dans l'eucharistie, vivant dans la conscience humaine de Jésus mort et glorifié. Par la médiation de l'Homme-Dieu nous avons actuellement affaire à l'Amour transcendant qui oriente toute notre histoire vers la suppression de la mort.

Une fois saisie la structure pascale de l'eucharistie, la façon dont elle symbolise et actualise le Sacrifice du Calvaire ne doit pas faire difficulté : renouveler la Cène, c'est rejoindre la Croix, toujours actuelle, plus encore que les Israélites, en renouvelant la pâque selon l'ordre de Dieu, ne retrouvaient spirituellement le miracle de la Mer Rouge en sa signification efficace.

Le rite eucharistique nous apparaît donc, suivant le schéma de la pâque juive, comme le sacrement de l'acte rédempteur pour la communauté. Non pas en nous rendant contemporains du Vendredi Saint par je ne sais quel escamotage du temps, mais en posant une double relation : mémorial officiel de la mort du Christ jadis, et rencontre actuelle de l'Acte rédempteur qui manifesta sa portée sur la Croix et à l'aube de Pâques.

Jusqu'ici, semble-t-il, catholiques et réformés pourraient s'entendre. Mais voici le désaccord qui se fait jour sur la question de savoir si le sacrement du sacrifice, le rite eucharistique, est lui-même véritable sacrifice. Du point de vue catholique déjà il y a lieu d'expliquer pourquoi, tous les sacrements étant en définitive sacrements de la Croix, la qualité de sacrifice est réservée cependant à l'action eucharistique. Plus précisément, pourquoi la seule consécration eucharistique est sacrifice, car la communion, tout en faisant partie intégrante de la messe, entre dans le schéma général des autres sacrements : le Christ y sanctifie un croyant par le ministère de l'Eglise; c'est le mouvement « descendant » du don de la grâce, et non le mouvement « ascendant » du sacrifice.

Mais le don divin fait aux hommes dans la communion conclut un acte d'hommage que le Christ adresse à son Père en y entraînant l'Eglise : le Sauveur réserve le don total de lui-même aux membres authentiques et fidèles de sa communauté cultuelle, aux associés de son Sacrifice.

A la Cène, pour exprimer la part qu'il réservait à son Eglise dans sa Pâque de douleur et de gloire, le Seigneur fit circuler la coupe de vin que Luc mentionne en second lieu. Selon le témoignage le plus ancien, celui de Paul, il dit alors : « Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang; toutes les fois que vous en boirez, faites-le en souvenir de moi ». Le sens de ce geste était assez clair pour Jésus et ses contemporains, à la suite de l'Ancien Testament, la coupe symbolisant le destin de la personne qui la reçoit. La coupe, ici, c'est l'annonce du Règne messianique, du salut futur par la résurrection, pour Jésus d'abord, et ultérieurement pour ses disciples; mais auparavant elle signifie la route douloureuse du salut : la souffrance et la mort; le désert sinistre avant la Terre promise. N'est-ce pas cette coupe amère que le Sauveur peina tant à accepter dans le jardin des oliviers et que ses disciples devront partager dans les renoncements apostoliques et les persécutions? Jésus ne tend cette coupe aux siens que parce que d'abord *il l'accepte pour lui-même, en hommage total d'obéissance* envers son Père.

Depuis son entrée dans le monde, en effet, il est le « Serviteur de Iahvé ». Fils unique, il s'est offert pour être le messager du Père auprès des mauvais vignerons, et il ne se dédira pas, dût sa mission lui coûter la vie. Par cette fidélité tragique il rend à Dieu l'hommage le

plus parfait que celui-ci puisse recevoir : l'hommage tout filial de son existence humaine fait par une Personne divine. Cette soumission jusqu'à la mort, dont fait preuve le second Adam, répare la désobéissance du premier Adam et de toute sa race. En acceptant de la main de Jésus la coupe eucharistique, les disciples ratifient cet hommage et acceptent implicitement d'en prolonger dans leur propre vie la coûteuse expression. Dans toute la mesure où ils acquiescent aux intentions du Christ leur tendant sa coupe, ils reçoivent leur part du Sacrifice de Jésus, entraînant pour plus tard leur propre immolation. Et ce qui s'est passé à la Cène se renouvelle à chaque messe : l'Eglise y exprime officiellement son adhésion au vouloir sacerdotal du Rédempteur, qui l'entraîne en son passage de ce monde à son Père par l'effort et la prière, la souffrance et la mort, dans la charité et l'espérance. Saint Paul résume cela vigoureusement, au chapitre VIII des Romains, quand il nous déclare : « enfants, donc héritiers; héritiers de Dieu, et cohéritiers du Christ, puisque nous souffrons avec lui pour être avec lui glorifiés ». C'est cet « avec », ce « syn Christô » si typique des exposés pauliniens que signifie le rite de la coupe.

En cette adhésion, constitutive de l'Eglise, se conjuguent inséparablement deux mouvements inverses et complémentaires : le Fils est donné aux hommes par le Père en qualité de Sauveur, et le Fils adresse au Père, dans sa propre existence historique et dans l'existence de son Corps mystique, l'hommage de sa parfaite obéissance jusqu'à la Croix. L'Eglise ne peut accepter religieusement sa mission et sa destinée que comme coupe du Christ partagée; mais le Christ, de son côté, ne transmettrait pas sa coupe aux chrétiens sans l'avoir acceptée de la main du Père, non seulement jadis, mais aujourd'hui même, dans un acquiescement prolongeant sans rupture l'*Ecce venio* de l'Incarnation. « C'est pourquoi, en entrant dans le monde, le Christ dit : Tu n'as voulu ni sacrifice ni oblation; mais tu m'as façonné un corps. Tu n'as agréé ni holocaustes ni sacrifices pour les péchés. Alors j'ai dit : Voici, je viens — car c'est de moi qu'il est question dans le rouleau du livre, — pour faire, ô Dieu, ta volonté... Et c'est en vertu de cette volonté que nous sommes sanctifiés par l'oblation du corps de Jésus-Christ, une fois pour toutes » (*Hébreux*, X, 5-7, 10).

L'acte du Christ auquel nous donne part la coupe est inséparablement pardon divin et sacrifice : en recevant la coupe, l'Eglise reçoit la grâce et fait sien le sacrifice de son Seigneur.

Vouloir que l'Eucharistie soit sacrement sans être également sacrifice, n'est-ce pas refuser l'une des deux intentionnalités qui caractérisent inséparablement l'acte du Christ à la Cène? N'est-ce pas accepter que cet acte soit don de Dieu à recevoir dans la foi tout en refusant qu'il soit sacrifice à ratifier et partager par nous? En tout cas, pour nous, catholiques, reconnaître à la messe sa double valeur de

sacrement communautaire et de sacrifice, c'est la seule façon de recevoir la coupe dans son intégralité, comme don du Père par le Fils et comme offrande de notre Grand Prêtre au Dieu trois fois saint.

*
* *

L'intervention actuelle du Christ à la messe donne à ce rite une structure sacramentelle qui, tout en reproduisant celle de la pâque juive, l'enrichit prodigieusement. Moïse n'était pour les contemporains de Jésus célébrant la pâque qu'un grand souvenir du passé, un grand mort ; il ne jouait actuellement aucun rôle de sacrificateur. La messe, au contraire, tient sa valeur essentielle de la médiation sacerdotale actuellement exercée, à travers le célébrant, par Jésus ressuscité. L'agneau pascal ne pouvait être que différent d'une année à l'autre, tandis que la victime offerte au Père dans l'eucharistie est identiquement celle de la Croix et ne peut être aucune autre. L'actualité sacramentelle du Sacrifice unique n'est possible que moyennant la présence sacramentelle de la seule victime parfaite par elle-même et agréée pour elle-même, Jésus-Christ. Du coup s'impose à la messe un fait nouveau, sans homologue dans la pâque juive, et que nous devons étudier avec soin.

Dès l'origine l'Eglise croit fermement que, dans l'eucharistie, elle se nourrit de la chair et du sang, de la personne vivante du Seigneur, au moyen des signes sacrés. Et dès le IV^e^ siècle un Cyrille de Jérusalem affirme de la manière la plus explicite la conversion substantielle du pain et du vin. Dans l'épiclèse, dit-il, « nous supplions le Dieu miséricordieux d'envoyer son Esprit Saint sur les offrandes... afin qu'il *fasse* du pain le corps du Christ, du vin le sang du Christ. Car tout ce que touche le Saint-Esprit est sanctifié et *transmué*... [4] ». On trouverait des affirmations équivalentes dans le « De mysteriis » de S. Ambroise et chez d'autres auteurs du même siècle. Pour eux, le pain et le vin sont si réellement signes du corps et du sang du Christ qu'ils *deviennent* corps et sang du Christ, sans perdre pour autant leurs propriétés empiriques. A coup sûr, on aurait beaucoup étonné les Pères du IV^e^ siècle en leur objectant, comme on l'a trop fait depuis le IX^e^ siècle, l'incompatibilité de la conversion substantielle avec le symbolisme sacramentel.

L'effervescence théologique du IX^e^ siècle franco-germanique se manifeste en particulier sous la forme de traités et controverses relatifs à l'eucharistie ; posée en termes trop imaginatifs et matériels, la question de la présence sacramentelle du Christ ne reçoit alors aucune réponse satisfaisante, ni dans le camp de Ratramne, ni dans celui de

4. Catéchèse mystagogique 5, n° 7 (*P.G.*, XXXIII, 1113).

Paschase Radbert. La querelle se ranime au XI^e siècle avec les conceptions symbolistes de Bérenger de Tours. Bérenger se fait condamner, et un concile de Rome, en 1079, lui impose une profession de foi reconnaissant la « conversion substantielle », un changement réel et foncier du pain et du vin au corps et au sang du Christ. Le terme *transsubstantiation,* créé vers le milieu du XII^e siècle, est canonisé par le IV^e concile du Latran, en 1215, en attendant les exposés plus développés que le concile de Trente consacrera au maintien de cette idée contre la Réforme (Denzinger, 355 et 430).

Entre-temps, saint Thomas d'Aquin précise la doctrine de la transsubstantiation, avec une finesse et une vigueur remarquables, au moyen des notions aristotéliciennes de la substance et de l'accident. Mais, il est très important de le noter, le Magistère n'a jamais érigé en dogmes ces précisions théologiques liées à un système philosophique particulier et facultatif, malgré l'intérêt très vif qu'y prend la théologie catholique. Saint Thomas n'oublie pas qu'il s'agit ici d'un sacrement, donc d'un rapport de signe à signifié, mais il est plus sensible à l'idée de conversion substantielle opposée par l'Eglise aux hérétiques du temps. L'équilibre si heureux que les Pères avaient su maintenir entre symbolisme sacramentel et transmutation réelle se trouve donc altéré au profit du second terme. Les affirmations demeurent identiques, mais un accent plus fort marque le point qui se trouvait contesté dans les polémiques du temps. — S. Thomas ne pouvait être dépassé dans cette voie sans détriment pour la vérité : ce gauchissement se produira dans les controverses, plus aiguës que jamais, déclanchées par la Réforme. Certains de nos théologiens, alors, tomberont dans un physicisme grossier condamné à l'avance par Thomas d'Aquin. Leur imagination verra le Christ se substituer, sous la mince pellicule des apparences sensibles et dans le même volume, au pain et au vin. Descartes supposera l'âme du Christ unie aux particules matérielles du pain d'une manière analogue à celle dont notre âme anime les éléments constitutifs de notre corps. Le cartésien Maignan imaginera une substitution totale du Christ au pain et au vin, ne laissant des signes sacramentels que de pures impressions subjectives miraculeusement provoquées par Dieu dans nos sens.

Les extravagances cartésiennes, après avoir été tolérées de justesse par l'autorité romaine, ont cessé de l'être vers la fin du XIX^e siècle : certaines d'entre elles, reprises à son compte par Rosmini, ont été condamnées parmi tout un lot de propositions de ce pieux philosophe, en 1887 [5]. Sur cette question comme sur celle du sacrifice, le renouveau thomiste lancé par Léon XIII a fait œuvre de salubrité doctrinale en éliminant aussi bien les excès d'un réalisme imaginatif que ceux d'un symbolisme insuffisamment consistant.

5. Denzinger, 1919-1921.

En 1950, l'encyclique « Humani generis » met en garde les catholiques contre ceux qui soutiennent « que la doctrine de la transsubstantiation, fondée, disent-ils, sur une notion philosophique vieillie de la substance, doit être corrigée, de telle sorte que la présence réelle du Christ dans l'eucharistie se réduise à une sorte de symbolisme; en ce sens que les espèces consacrées ne seraient que les signes efficaces de la présence spirituelle du Christ et de son intime union en son Corps mystique avec les membres fidèles ».

Ce texte mérite quelques mots de commentaire. Sa portée, d'abord, est bien doctrinale, mais ne constitue pas une définition dogmatique : l'encyclique est un document du magistère ordinaire, dont l'autorité est grande, certes, mais pas infaillible. En l'occurrence d'ailleurs, le contenu doctrinal du texte a fait antérieurement l'objet de définitions infaillibles : c'est un simple rappel qui nous est adressé en fonction de l'actualité théologique. En second lieu, le Pape n'attaque pas l'idée du symbole, mais la *réduction* de tout le sacramentalisme eucharistique à un symbolisme; de même, il ne conteste pas (comment le pourrait-il?) que le pain et le vin consacrés soient signes efficaces d'une présence spirituelle du Seigneur et de son union aux fidèles, mais il interdit de tout *réduire* à cela, de méconnaître les implications ontologiques de ce donné religieux.

Ce sont ces implications ontologiques que signifie le terme *transsubstantiation,* elles qui justifient son maintien; car, bien comprise, la doctrine qui s'y accroche n'a rien de choquant pour la raison croyante. Mais, il faut le reconnaître, la différence de mentalité entre les grands penseurs du XIII^e^ siècle et nos contemporains, ainsi que le changement qui s'en est suivi dans le sens courant du mot *substance,* sont loin de faciliter l'exacte intelligence de la thèse catholique en sa formulation stéréotypée. Quand, de nos jours et en dehors des milieux philosophiques, on parle de substance, on a en vue un *matériau* quelconque, doué d'une certaine homogénéité, et on l'envisage dans l'ensemble de ses caractères sensibles et de ses propriétés physico-chimiques et biologiques, en faisant abstraction des particularités de forme et d'usage qu'il revêt dans tel ou tel objet concret. Cette notion de la substance physique, chimique ou organique diffère radicalement de ce qu'évoque dans la langue médiévale et théologique le mot *substantia.* Il s'agit alors, en effet, d'un être concret et complet, corporel ou non, envisagé dans son unité fondamentale et constitutive, dans le « dernier mot » intrinsèque de son existence. C'est tel ou tel être atteint au plus profond par l'intelligence. C'est en ce sens-là, non au sens vulgaire ou scientifique actuel, que la *substance* du pain devient celle du corps du Christ.

Matérialisons par un exemple très simple l'évolution du concept de substance. Un chien ou un chat est *une* substance au sens scolastique, alors qu'il est fait d'une multiplicité de substances au sens actuel :

tissus très divers, éléments chimiques multiples ; inversement le chimiste reconnaîtra une même substance dans plusieurs objets issus de la même coulée de fonte, alors que ce sont autant de substances au sens scolastique du terme.

Par opposition à la substance, notre théologie nomme apparences eucharistiques ou *espèces sacramentelles* les réalités sensibles du pain et du vin envisagées après la consécration, en tant que la réalité dernière dont elles signalent la présence, la *substance,* n'est plus pain ou vin, mais corps et sang du Christ. Quand on dit *apparences,* cela ne signifie pas que nos sens soient trompés de quelque façon, comme si les excitants sensoriels normaux du pain et du vin avaient été anéantis. Les données sensibles demeurent telles qu'avant la consécration *en réalité* et pas seulement en apparence ; mais ce qui nous y est finalement donné, ce n'est plus du pain ou du vin, c'est Jésus-Christ. Ce que reçoit le communiant est autre chose que ce qui est indiqué à la raison par la perception sensible : c'est en ce sens qu'on parle d'apparence ; le décalage ne se situe pas au niveau de la perception, mais au niveau de son interprétation intellectuelle.

Les « espèces » ou « apparences » sacramentelles entrent dans les catégories aristotéliciennes sous la dénomination générique « accident » ; est-il besoin d'ajouter que le sens actuel du mot « accident », dans le langage courant, n'a qu'un rapport lointain avec la question ?

En fin de compte, « substance » traduit mal *substantia,* « accident » traduit plus mal encore *accidens.* Cela ne présente pas d'inconvénients sérieux dans les dialogues entre théologiens catholiques : il est entendu qu'en théologie on conserve à ces mots français le sens scolastique des termes latins d'où ils dérivent. Mais, il faut bien l'avouer, pour qui n'a pas reçu ou a oublié la formation scolastique, le risque de malentendu est réel. Aussi l'actuel « Catéchisme à l'usage des diocèses de France », dans sa 32e leçon, consacrée à l'eucharistie comme sacrement de la présence du Christ, laisse-t-il de côté ces termes. Il se contente d'énoncer que le sacrement « contient réellement le corps, le sang, l'âme et la divinité de Jésus-Christ sous les apparences du pain et du vin » (n° 203) ; que le Christ, à la Cène, a « changé le pain en son corps et le vin en son sang » (n° 206)...

En approuvant ce catéchisme, les évêques français n'ont certes pas renié la transsubstantiation, mais ils ont tenu compte de l'évolution du vocabulaire. Tout en évitant les mots équivoques de « substance » et « accident », ils ont sommairement exprimé la dogmatique du concile de Trente. Si nous voulons expliciter cette doctrine, nous disposons de traductions suffisantes du couple *subtantia-accidens* dans les suivants : « chose » et « qualités, propriétés », ou bien « être » et « présentation », ou encore « ce qui existe » et sa « manière d'exister ». L'utilisation de tels couples dans le langage courant suffit à montrer que les notions de *substantia* et *accidens* ne sont pas périmées, que la transsub-

stantiation n'est pas, de ce fait, devenue inintelligible. Mais il est nécessaire d'éviter les formulations trompeuses : tout en regrettant que les mots aient changé de sens, on doit prendre acte de ce fait et en tirer les conséquences. On pourra soit recourir aux équivalences, soit, avec des gens assez cultivés, expliquer le sens ancien que conservent en théologie les termes techniques.

Ce problème d'expression signalé, tentons de préciser le sens de l'affirmation dogmatique, sa raison d'être religieuse. Pour cela, me semble-t-il, nous aurons avantage à procéder par élimination, en examinant successivement les diverses façons de concevoir ou d'imaginer les relations que l'être pris en lui-même soutient avec l'expérience que nous en avons. Car l'imagination a joué plus d'un tour, en ce domaine, soit aux philosophes conscients, soit à ceux qui, refusant de philosopher, n'en font peut-être pas moins de la philosophie sans le savoir, comme monsieur Jourdain faisait de la prose.

Je laisse de côté comme incompatibles avec les données constantes de la Tradition et du Magistère les interprétations exclusivement symbolistes ou subjectivistes de la présence sacramentelle. Il suffira de passer en revue les diverses conceptions d'une présence véritable du Christ à l'Eglise, d'une présence corporelle et non réductible à la foi du communiant. Ce faisant, je me garde bien d'insinuer que la foi n'est pas une vraie présence personnelle, mais cette présence n'est-elle pas préalable au sacrement? Peut-on dire qu'elle s'établit *par* lui, ou ne serait-il pas plus vrai de dire qu'elle se développe *à l'occasion* du rite? Les conceptions que je voudrais examiner sont celles qui ont tenté de rendre compte d'une présence corporelle du Christ à l'Eglise *par* les signes sacramentels.

On peut les répartir entre trois perspectives philosophiques, suivant la façon d'envisager les rapports de l'expérience avec l'être de l'objet. On peut, en effet, considérer l'existant comme dissimulé par ses apparences, on peut, au contraire, refuser toute distinction, et réduire l'être au paraître; on peut enfin estimer que l'être nous est vraiment donné dans l'expérience, manifesté par les sens à l'esprit, tout en ne se réduisant pas aux données sensibles.

La première perspective est, en gros, celle du philosophe anglais John Locke. Chaque chose, pense-t-on, comporte des éléments qui se livrent à nous dans l'expérience sensible, qui, par conséquent, nous sont connaissables; mais elle inclut aussi un résidu inaccessible à notre perception. Cet *en soi,* ce résidu invisible et impalpable, donc pratiquement inconnaissable, c'est, dit-on, la substance. Nous avons beau démonter, disséquer les choses, nous ne pouvons en atteindre que l'écorce, l'apparence : la réalité intrinsèque nous échappera toujours. En somme, la substance se cache sous les données sensibles comme la pulpe d'une orange sous son écorce, avec cette aggravation qu'il n'est jamais possible d'éplucher le fruit.

Que devient là-dedans la présence réelle du Christ par le sacrement? Deux solutions sont également imaginables (j'emploie ce terme à dessein). On peut imaginer la substance du pain supprimée, anéantie, et remplacée par celle du Christ : substitution clandestine et miraculeuse de la pulpe dans l'écorce. Ou encore la substance du Christ venant cohabiter avec celle du pain sous la même pellicule sensible selon un mode mystérieux : la consubstantiation luthérienne n'a-t-elle pas quelque rapport avec cela?

La première hypothèse n'est qu'une caricature de la transsubstantiation : remplacer une chose par une autre et la changer en une autre, cela fait deux : pensez à ce qui se passe dans la justification du pécheur, par exemple. Selon les expressions des Pères et des conciles, le pain *devient* le corps du Christ, il n'est pas supprimé pour lui céder sa place; et saint Thomas d'Aquin a consacré tout un article de sa Somme Théologique (III^a, q. 75, a. 3) à écarter cette hypothèse. Quant à la consubstantiation, vous savez sans doute que le concile de Trente l'a formellement condamnée dans sa XIII^e session, canon 2 (Denzinger 884). De part et d'autre, c'est la perspective philosophique qui est mauvaise, non seulement du simple point de vue rationnel, mais du point de vue religieux. Une apparence dissimulant la réalité, ce n'est pas un sacrement, c'est même assez exactement le contraire, s'il est vrai qu'un sacrement est un signe et qu'un signe est destiné à faire connaître une réalité. D'autre part, si nous ne pouvons connaître que des apparences, comment connaître Dieu et l'incarnation? Par la Révélation biblique? Mais cette révélation nous est livrée dans des mots et les mots nous renvoient toujours, directement ou indirectement, à des expériences : s'il n'existe aucune transparence de l'expérience à l'être véritable, comment les mots de la Bible nous feraient-ils connaître Dieu, l'Etre absolu et transcendant, eux qui ne peuvent se référer qu'à nos connaissances, donc aux apparences sensibles?

On va donc renoncer à embusquer la substance derrière les données sensorielles. Au fond, le mieux ne serait-il pas de l'identifier purement et simplement avec ce qui est expérimenté? Et voilà David Hume (un autre philosophe anglais) qui s'offre, avec son phénoménisme, à exorciser le fantôme Substance. Exister, c'est être perçu : si la substance a quelque réalité, elle ne peut être que l'unité stable saisie par l'expérience dans un ensemble donné de qualités, étendue, etc. grâce à quoi cet ensemble de perceptions ressortissant à différents sens constitue *un objet* déterminé. La substance du pain va donc être la liaison relativement stable constatée entre un certain volume, un certain goût, une certaine consistance tactile, etc. Et la substance « corps du Christ », que devient-elle alors? Ce peut être ou l'unité des perceptions diverses que nous aurions si le Ressuscité nous apparaissait comme jadis à ses disciples, ou mieux l'unité de l'expé-

rience spirituelle qui nous est donnée dans la foi chrétienne, puisque cette foi est adhésion personnelle au Ressuscité, présence salutaire du Seigneur. Quand je communie, dirait à peu près un phénoméniste, les diverses perceptions qui composent l'objet « pain » se trouvent absorbées dans une expérience globale plus riche, plus spirituelle et complexe : celle de la présence salutaire du Christ dans la foi. L'expérience du communiant ne s'unifie plus au niveau du pain, mais au niveau du Christ reçu par ce signe. La substance « pain » est donc absorbée en quelque sorte par la substance « Christ glorieux », puisque la perception du pain sacramentel se trouve imprégnée et transfigurée par la présence spirituelle du Christ : le pain est devenu pour le Seigneur invisible comme un nouveau corps visible. Le signe sacramentel est englobé dans l'existence personnelle du Christ glorieux d'une façon qui rappelle l'inclusion de l'être humain de Jésus dans l'existence personnelle du Verbe, telle que l'a définie le concile d'Ephèse. Ne pourrait-on, en conséquence, admettre une « impanation » du Christ, prolongeant analogiquement l'incarnation du Verbe?

Cette conception, moins rudimentaire que la précédente, respecte mieux la nature du sacrement, qui est signe et non voile. Mais l'Eglise catholique ne peut encore s'en contenter. Sans doute peut-on concevoir que le pain devienne vraiment corps du Christ sans, pour autant, cesser d'être pain, comme Jésus-Christ est Fils de Dieu en vérité tout en restant aussi véritablement homme. Mais en prolongeant le mouvement de l'incarnation jusqu'au pain, ne donnerait-on pas à entendre que le Christ est venu pour le pain à travers l'humanité, alors que c'est au contraire à l'Eglise qu'il se donne par la réalité sensible du pain? Le concile de Trente parle d'une présence sacramentelle du Christ *à nous* (session XIII, chap. 1 : Denz. 874), et tout le chapitre 2 de la même session détaille les diverses intentions du Christ envers nous dans l'institution de ce sacrement : de toute évidence, le destinataire de la venue sacramentelle du Christ n'est pas la réalité sensible du pain, mais l'Eglise. L'idée d'impanation est donc très inadéquate : d'ailleurs, comment la concilier avec ce qui s'est passé à la Cène? Dans le Cénacle, les deux unités empiriques « pain » et « corps du Christ » sont bien demeurées extérieures l'une à l'autre, malgré le lien de la parole. En tout cas, cette idée phénoméniste de l'impanation rejoint, dans un contexte philosophique tout différent, l'énoncé de la transsubstantiation que proposa le Père Bayma, au siècle dernier : en 1875 le Saint-Office déclarait qu'un tel énoncé n'est pas tolérable (Denz. 1843-1846). Quant au phénoménisme, on voit mal comment le concilier avec une connaissance quelconque de Dieu respectueuse de la transcendance divine.

Nous voilà donc amenés à écarter aussi bien l'identification totale de l'objet avec l'expérience humaine que la substance inconnaissable dissimulée sous les qualités sensibles. Reste à examiner ce que donne

la perspective philosophique intermédiaire. Pourquoi la *substantia* ne serait-elle pas tout simplement l'existant saisi par l'intelligence, tandis que l'*accidens* est la manifestation de ce même existant au niveau de l'expérience sensorielle et scientifique? Ce qui existe est cela même qui se manifeste, mais l'intelligence y saisit plus de richesse que les sens. Contre l'empirisme substantialiste, maintenons que dans la perception nous avons affaire à l'être lui-même, et non à un camouflage; contre le phénoménisme, reconnaissons que l'être est inépuisable à la connaissance humaine, et surtout à l'expérience brute. Par la porte de la perception, nous entrons dans un champ d'exploration illimité : celui des lois et des relations causales, celui des significations humaines et de la révélation divine. Les données sensibles ne sont pas purement et simplement l'être affirmé par l'intelligence, mais elles en font partie, et, loin de dissimuler quoi que ce soit, elles invitent l'esprit à une fréquentation de plus en plus intime de la réalité totale. C'est toujours par une expérience, par un signe (signe matériel, ou verbal, ou mental) que Dieu nous accorde ses dons, y compris sa propre présence et l'orientation qu'il veut imprimer à notre vie.

Parmi les signes de Dieu, il en est un qui commande et surpasse tous les autres : l'être humain et l'histoire terrestre de son Fils, puisque Jésus-Christ est, de par sa personnalité divine, la parfaite image, la Révélation totale du Père. Jésus, c'est le Verbe créateur incarné : par sa parole et son action humaines, il nous *fait savoir* le sens profond et la suprême destination des êtres; parfois même il leur *donne* ce sens et cette destination en les exprimant humainement. Il arrive que la parole du Christ effectue ce qu'elle énonce, donne ce qu'elle désigne, avec une tout autre puissance que celle des prophètes hébreux. Rappelez-vous le récit tellement expressif du paralytique pardonné et guéri tout ensemble [6]. En Jésus le Père parle en toute vérité, agit en toute souveraineté : par ce signe fini, l'être humain de Jésus, les hommes rencontrent la Lumière et la Vie infinies, qu'il *est* lui-même en sa personnalité divine.

Le Christ ressuscité règne sur l'univers : de lui tout être reçoit sa raison de vivre et sa mission; à lui tous doivent rendre compte de leur conduite en dernière instance. Il lui revient de donner à tout être son nom, et de le lui changer s'il le juge à propos; et quand il change un nom, il en transforme le signifié (les exemples d'Abraham et de Pierre sont dans toutes les mémoires). Les choses *sont* donc purement et simplement ce qu'elles sont pour Jésus-Christ.

C'est en fonction de cette relation essentielle des créatures à Jésus-Christ que la doctrine de la transsubstantiation s'éclaire.

En donnant le pain sacramentel (qui n'existe actuellement que créé

6. Marc, II, 1-12 et parallèles.

par lui et pour lui), le Christ donne son propre corps à l'Eglise. Si ce qui est donné est le corps du Seigneur, est-il pensable que ce qui existe pour être ainsi donné soit autre chose que ce corps? L'acte créateur du pain se prolonge dans l'acte sacramentel et porte cet humble aliment infiniment au delà et au-dessus de son existence naturelle, en le re-créant corps du Christ. Il n'en fait pas je ne sais quel nouveau « corps du Christ », mais le seul véritable corps du Christ, le seul dont l'Eglise soit l'Epouse et dont elle ait le désir, le seul qui nous sauve en mourant et ressuscitant, celui-là même qui est né de Marie.

C'est donc le corps du Christ que le croyant reconnaît là, sans nul artifice, bien que rien n'ait changé sur le plan de la perception brute et des excitants sensoriels. L'expérience sensible est la même, mais l'objet expérimenté a changé, puisque maintenant c'est le corps du Christ; en d'autres termes, la réalité empirique du pain, qui manifestait précédemment la réalité ontologique du pain, sa *substantia,* signale maintenant au croyant la *substantia* corps du Christ; cela, sans que rien ait été enlevé ou détruit de cette réalité empirique du pain perçue par les sens. De pain qu'elle était, la réalité profonde que me livre l'acte créateur du Christ est *devenue* par son acte sacramentel le propre corps du Seigneur. Ce n'est assurément pas le Seigneur qui est devenu pain.

Telle est la transsubstantiation : en changeant le *don* du pain en don de son corps, Jésus-Christ change également l'*être* donné. De ce qui était pain il fait son corps; non sur le plan de la perception, mais sur celui de la vérité proprement dite, celui de l'affirmation d'être. Si les savants, par leurs interprétations rationnelles de l'expérience, nous livraient le dernier mot des choses, il ne pourrait être question de transsubstantiation. Mais si ce dernier mot appartient exclusivement à la Parole créatrice qui s'exprime humainement en Jésus-Christ, il paraît difficile d'y échapper : en donnant son corps, comme il le déclare, Jésus fait exister *maintenant* comme son corps ce qui avait été d'abord créé par lui comme pain; la *substantia* du pain est *devenue* celle du corps rédempteur.

Ce qui est en question ici, ce n'est donc pas tant une métaphysique ni surtout une physique particulière que la maîtrise absolue et créatrice du Christ sur toutes choses. On voit mal comment nier ce dogme sans attribuer plus de vérité à la raison scientifique qu'à la Parole puissante du Seigneur, sans relativiser l'Incarnation en ses prolongements sacramentels, face à la réalité empirique comprise rationnellement. Et cela, n'est-ce pas contredire la christologie des Colossiens et de Jean? En fin de compte, le mystère de la transsubstantiation semble réductible à une incidence particulière du Mystère central dans la contemplation duquel se complaisait le saint Paul des épîtres de la captivité : le Mystère de la Seigneurie universelle et transfigurante du Christ glorieux.

Ainsi comprise, la transsubstantiation est loin de s'opposer au symbolisme sacramentel accepté dans toute sa densité : elle se fonde sur lui, au contraire, s'il est vrai que la vérité dernière d'une expérience est la signification dernière que lui donne le Verbe créateur et que Jésus-Christ a révélée à son Eglise.

Alors, pourquoi les autres sacrements ne comportent-ils aucune transsubstantiation? La raison de cette différence doit se trouver dans le fait qu'ils sont simples sacrements d'une *action* du Christ sur tel ou tel croyant. L'eucharistie est aussi un sacrement-action, mais il lui est réservé de signifier directement le don total que le Christ fait de lui-même à son Père comme victime du Sacrifice unique et définitif, à l'Eglise comme époux et sauveur, aux fidèles comme manne véritable et véritable agneau pascal.

*
* *

Dans le cadre que je viens de dessiner, tentons, pour conclure, de situer les unes par rapport aux autres les croyances eucharistiques du catholicisme et de la Réforme.

D'un commun accord catholique et réformé reconnaissent dans la Cène du Jeudi Saint le repas de la véritable Pâque, celle par laquelle Jésus-Christ nous a retirés de la servitude du péché et mis en route vers le Royaume éternel; et dans la célébration chrétienne de l'eucharistie ils reconnaissent l'analogue de la pâque annuelle des Juifs : en accomplissant l'ordre de réitération donné par le Seigneur, nous nous « resituons » dans le courant historique de la Rédemption, sous l'acte libérateur de Dieu qui est en pleine actualité aujourd'hui.

Mais comment rencontrer l'acte de Dieu en Jésus-Christ sans nous trouver dans la présence personnelle de l'Homme-Dieu, l'unique Grand Prêtre éternel et la seule victime parfaite? Nous croyons donc, les uns et les autres, que la communion eucharistique reçue avec foi nous donne la présence du Christ et nourrit notre âme de sa Personne.

Sur des formulations aussi sommaires l'accord est possible entre nous; mais notre foi réclame une intelligence plus nette des dons que Dieu nous fait dans ce sacrement : il ne peut nous être indifférent de savoir en quoi nous sommes sauvés et de quoi nous devons rendre grâces à Dieu. Alors apparaissent nos divergences.

En quel sens, donc, nous atteint aujourd'hui, par l'action eucharistique, l'événement rédempteur de la Croix et de Pâques? Vécu librement par Jésus, cet événement exprime une double intentionnalité. D'une part « c'était Dieu qui, dans le Christ, se réconciliait le monde, ne tenant plus compte des fautes des hommes... » (*II Cor.*, V, 19); d'autre part, le nouvel Adam, notre Chef, « s'offrait à Dieu

en sacrifice d'agréable odeur » (*Eph.*, V, 2). Ce ne sont pas là deux actes différents du Sauveur, mais deux aspects complémentaires d'*un seul et même acte* d'amour pour le Père et pour nous. En se sacrifiant pour ses brebis, le Bon Pasteur fait à son Père le plus bel hommage d'amour filial, tout en nous donnant la plus grande preuve de dévouement; on reconnaît ici la doctrine de Jean, X, 11-18. Comment cette double intentionnalité nous est-elle présente dans le sacrement eucharistique? Si je ne m'abuse, le croyant réformé se reconnaît ici pur bénéficiaire de l'acte de Dieu frappant le Christ à notre place et nous signifiant par le Christ notre pardon. A cela le catholique *ajoute* sa conviction qu'en lui tendant la coupe le Seigneur entend faire de lui, dans l'Eglise, l'associé actif de son sacrifice. Face au don de Dieu, l'Eglise se reconnaît d'abord réceptive, constituée par la grâce Peuple de Dieu et Epouse du Christ; mais elle n'est pas qu'épouse, elle est aussi Corps mystique du Ressuscité, humanité nouvelle incluse dans le nouvel Adam, par la puissance même et la souveraine efficacité de l'acte rédempteur; et à ce titre-là elle prend part, en chaque célébration eucharistique, à l'hommage sacrificiel qui va du Fils au Père.

En ce qui concerne la présence sacramentelle du corps et du sang du Christ, catholique et réformé s'accordent à la reconnaître signifiée par le pain et le vin eucharistiés; à quoi le catholique *ajoute* que cette signification pleinement effective implique que le pain et le vin sont *devenus* corps et sang du Seigneur. Autrement dit, cette signification conférée aux matières liturgiques n'est pas pour celles-ci une fonction accidentelle qui vient se juxtaposer à leurs fonctions naturelles, c'est une consécration de *leur être même,* une recréation. Il ne s'agit pas seulement de recevoir du pain et du vin « comme si » c'était Jésus-Christ [7]; mais les recevoir, c'*est* recevoir Jésus-Christ, une fois qu'ils ont été consacrés par la prière eucharistique, mémorial de la Cène, de la Croix et de Pâques; ils sont donc *devenus* Jésus-Christ; leurs propriétés antérieures n'ont pas disparu pour autant, mais elles ne correspondent plus à leur existence présente, définie par la volonté expresse du Créateur.

Bien entendu, il n'est pas question, pas plus pour le catholique que pour le réformé, d'attribuer un pouvoir transsubstantiateur à tout rite de consécration accompli par un particulier ou par l'Eglise même en tant que société des croyants. Un tel pouvoir ne peut appartenir qu'à un *acte du Christ,* Seigneur universel et absolu. Quand un homme donne à un objet le nom d'un autre, il se trompe; il est réservé à la Parole créatrice de changer les êtres en leur donnant un nom nouveau.

---

7. Cela dit sans réduire à ce mimétisme creux l'idée réformée de la présence eucharistique.

La transsubstantiation eucharistique suppose donc nécessairement que *le Christ* s'engage en toute certitude par les paroles du célébrant. Cela n'est possible que si ce dernier est objectivement *mandaté* par lui pour exercer sur le pain et le vin l'autorité souveraine du Chef universel. La transsubstantiation ne peut avoir plus de consistance objective que le pouvoir transsubstantiateur. C'est le principe de la *succession apostolique* qui assure dans le catholicisme la réalité historique de la mission et du pouvoir consécrateur. Ainsi notre ecclésiologie est-elle impliquée dans notre doctrine eucharistique; et il me semble qu'il en va de même dans la Réforme : en refusant la succession apostolique, elle refuse le pouvoir d'ordre et la transsubstantiation; et réciproquement. Il faut donc compléter ma formule de tout à l'heure au sujet de la transsubstantiation, et dire : le mystère de la transsubstantiation traduit sur un point particulier celui de la Seigneurie cosmique du Ressuscité, *tel que le vit une Eglise à succession apostolique.* Le débat sacramentaire ne fait pas deux avec le débat ecclésiologique.

Nous voilà donc remis en face de nos désaccords; en nous divisant entre frères, nous avons fait du sacrement de l'unité lui-même un signe et un motif de division. Que cette semaine de l'Unité chrétienne approfondisse en nous la conscience douloureuse et repentante de ce scandale si blessant pour notre Seigneur; qu'elle nous soit l'occasion d'intercéder plus ardemment que jamais pour que l'Esprit Saint convertisse nos cœurs et guide la recherche des théologiens de toute obédience vers la Vérité unifiante et vivifiante. Un chemin considérable reste à parcourir, un dur labeur à accomplir, avant que nous puissions communier tous ensemble, comme nous le désirons tous, autour d'une même table, à l'unique Pain de Vie.

Que la puissance de la grâce divine, suppléant aux insuffisances de nos efforts et pardonnant nos fautes, hâte le jour où sera exaucée la prière du Christ à la Cène : « Comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi, qu'eux aussi soient un en nous, afin que le monde croie que tu m'as envoyé » (Jean, XVII, 21).

J. DE BACIOCCHI, S.M.

Il n'y aura plus jamais de déluge

(Genèse IX, 11)

Dans les onze premiers chapitres de la Genèse qui, de la création à la vocation d'Abraham, racontent ce qui se disait en Israël de l'origine du monde et de l'humanité, l'épisode du déluge occupe près de quatre chapitres (VI, 5-IX, 17). Il prend en extension la part du lion : il y aura lieu de se demander pourquoi ces traditions populaires se sont à ce point imposées au rédacteur ultime de la Genèse.

Les conceptions bibliques de la création et du déluge ont entre elles d'étroites affinités. De même que nous lisons au début de la Genèse deux récits distincts de la création, le premier du Sacerdotal et le second du Jahviste [1], ainsi trouvons-nous dans les quatre chapitres relatifs au déluge deux narrations de cet épisode : l'une vient du Sacerdotal, l'autre, du Jahviste.

La rédaction définitive de la Genèse a placé l'un à la suite de l'autre les récits de création, tandis qu'elle a mélangé, imbriqué l'un dans l'autre ceux du déluge. Ce mélange n'a pas été poussé jusqu'à l'unification. Loin de là : le rédacteur ne s'est pas préoccupé d'harmoniser les deux textes auxquels il empruntait alternativement les éléments de sa composition. C'est ce qui a permis à l'analyse littéraire de séparer les deux narrations primitives.

Il est aisé de constater que la séparation des deux récits du déluge, telle qu'elle est ici présentée, conduit à des résultats certains, en ce qui concerne les éléments principaux. Non seulement il est permis à l'exégète de tenir compte de ce travail de distinction des sources, mais, selon la doctrine de l'encyclique « Divino afflante Spiritu », c'est une obligation qui s'impose à lui. Le document pontifical recommande à l'interprète des Livres Saints de ne négliger aucune information apportée par les récentes recherches, mais de mettre tous ses soins à examiner les sources écrites ou orales et les genres littéraires utilisés par les écrivains sacrés. C'est ainsi qu'on arrivera à mieux connaître l'hagiographe et à mieux percevoir les intentions qui dirigeaient son travail de rédaction.

Parmi les récits bibliques — a-t-on écrit [2] — aucun n'est mieux apte que celui du déluge à faire pénétrer dans les procédés de composition des anciens écrivains. On y constate avec quel soin ils ont veillé à préserver ce qu'une tradition séculaire mettait à leur disposition.

---

1. Voir notre étude *La Création dans la Bible,* dans la *N.R.Th.,* 1953, p. 252-281.
2. Th. Van Tichelen, *Schepping en Zondvloed,* 1920, p. 131.

Cela ne signifie pourtant pas que les auteurs anciens n'avaient pas leur préférence pour telle forme de narration plutôt que pour telle autre. C'est ainsi que le rédacteur de la Genèse a choisi comme cadre de son œuvre le document sacerdotal. Aussi est-ce le récit sacerdotal de la création qui constitue la page liminaire de toute la Bible et c'est encore le récit sacerdotal du déluge qui reçoit la place prépondérante : sur les quatre-vingt-un versets que comptent les récits du déluge, cinquante-trois sont du Sacerdotal et vingt-huit du Jahviste.

Avant de comparer entre elles les œuvres de ces deux écrivains, il convient d'examiner les caractéristiques de chacune. Nous commencerons par le récit le plus complet, celui du Sacerdotal.

LE RÉCIT DU SACERDOTAL : TEXTE ET COMMENTAIRE

(*Gen.*, VI, 9-22; VII, 6, 11, 13-16a, 18-21, 24; VIII, 1, 2a, 3b-5, 13a, 14-19; IX, 1-17)

VI. 9. Voici l'histoire de Noé. Noé était un homme juste, intègre parmi ceux de sa génération. Noé marchait avec Elohim.

10. Noé engendra trois fils, Sem, Cham et Japhet.

11. La terre se corrompit devant Elohim; la terre se remplit de violence.

12. Elohim regarda la terre et voici qu'elle était corrompue, car toutes les créatures avaient perverti leur voie sur la terre.

VI. 9. On sait que le Sacerdotal a ordonné ses récits en les groupant en « *tôledôth* », substantif verbal se rattachant au hifil (causatif) de « *jalad* » enfanter, engendrer, produire. Les Septante ont traduit « tôledôth » en grec par « genesis » et la Vulgate latine par « generationes ». Les traducteurs modernes le rendent plutôt par « *histoire* ». La formule « Elleh tôledôth » se retrouve aux endroits suivants : *Gen.*, II, 4; V, 1; VI, 9; X, 1; XI, 10, 27; XXV, 12, 19; XXXVI, 1; XXXVII, 2.

Nous trouvons donc en VI, 9, le début du récit sacerdotal au sujet de Noé et du déluge : il se signale par la formule : « *Voici l'histoire de Noé* ». Parmi ses contemporains, ce Noé est le seul juste : « il marche avec Elohim ». Cette expression, déjà employée en *Gen.*, V, 22, en parlant d'Enoch, insinue dans les rapports de Noé avec la divinité une certaine familiarité qui se manifestera dans les révélations faites par Dieu au seul homme intègre qui se rencontre encore sur terre.

11. Notre hagiographe ne se montre pas très explicite sur la cause du déluge : « la terre s'était corrompue devant Elohim; elle s'était remplie de violence ». Sans doute veut-il insinuer qu'il s'agit d'une corruption morale. C'est conforme au monothéisme éthique d'Israël et préférable au motif donné par la légende babylonienne d'Ea et Atraḫasis. Selon ce dernier document, le dieu Enlil se décide à faire le déluge parce que « le bruit que fait l'humanité est devenu excessif » : ce tumulte rend impossible le sommeil des grands dieux.

12. Le Sacerdotal, dans son récit de création, avait noté qu'au soir du sixième jour, après avoir achevé son œuvre, Elohim l'avait contemplée en disant : « Hinnêh thôbh meôd » (*Gen.*, I, 31) — « Voici que mon œuvre est très bonne ». Mais maintenant, quand Elohim contemple à nouveau son œuvre, il est contraint de constater : « Hinnêh nishḫatah » — « Voici qu'elle est corrompue ». Toutes les créatures avaient perverti leur voie sur la terre. L'expression hébraïque « kol basar » (omnis caro) se traduit au mieux par « toutes les créatures » : l'auteur vise à la fois les hommes et les animaux.

13. Elohim dit à Noé : « La fin de toutes les créatures est arrivée : je l'ai résolue, car elles ont rempli la terre de violence. Je vais les exterminer de la surface de la terre.

14. Fais-toi une arche en bois de « gopher ». Tu la diviseras en nids et tu l'enduiras de bitume en dedans et en dehors.

15. Voici comment tu la feras : la longueur de l'arche sera de trois cents coudées, sa largeur de cinquante et sa hauteur de trente.

16. Tu feras un toit à l'arche (et ad cubitum perficies eam insuper) ;

13-21. Dans le *premier discours d'Elohim à Noé,* l'ordre des parties est digne de remarque : Elohim annonce d'abord son intention de détruire les créatures sans faire mention du moyen qu'il mettra en œuvre et il donne à Noé les indications pour la construction d'une arche (VI, 13-16) ; ce n'est qu'ensuite qu'il annonce le déluge et comment l'arche sauvera Noé (VI, 17-21).

13. L'hébreu dit littéralement : « La fin de toute chair est venue devant moi » : c'est la traduction de la Vulgate : « Finis universae carnis venit coram me ». Le sens est : « J'ai décidé la fin de toutes les créatures ». La Vulgate continue : « Repleta est terra iniquitate a facie eorum ». L'hébreu « mip-penê », traduit « a facie », signifie en réalité « à cause de » (cfr E. Dhorme, *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien,* Paris, 1923, p. 66 s.) ; la signification est donc : « la terre est pleine de violence à cause des créatures », d'où la traduction proposée : « elles ont rempli la terre de violence ». La fin du verset 13 fait difficulté : « we-hinnêni mashḥitam eth-hâ-ârez ». Il est difficile de considérer « eth » comme la marque de l'accusatif. Est-ce, comme le veut la Vulgate, la préposition signifiant « avec » (et ego disperdam eos cum terra) ou faut-il lire avec le Targum samaritain « min » au lieu de « eth » (je vais les exterminer de la surface de la terre) ? Il en est qui conjecturent : « hinnâm mashḥîtim eth-hâ-ârez » (voici qu'ils corrompent la terre).

14. Le terme hébreu désignant l'arche est « têbhâh », en grec « kibôtos », en latin « arca ». Ce vocable ne se rencontre dans la Bible qu'ici et dans l'*Exode,* II, 3, 5, en parlant de la caisse de jonc, enduite de bitume et de poix, laquelle servit à exposer Moïse sur le Nil. Cette dernière constatation inclinerait à penser que dans la forme la plus ancienne de la narration, l'arche n'était peut-être pas autre chose qu'une « couffe », sorte de panier circulaire d'osier tressé, rendu étanche par de la poix et du goudron. On voit encore aujourd'hui sur le Tigre ce type d'embarcation : on la conduit à la godille pour l'empêcher de tourner sur elle-même.

L'arche doit être construite avec du bois de « gopher » : ce terme est un « hapax legomenon » dans l'Ancien Testament : on ignore sa signification. C'est d'une manière conjecturale que les Septante et la Vulgate traduisent par l'idée de « planches équarries, polies ». On a rapproché « gopher » du suméro-accadien « giparru », terme qui désignerait une espèce de buisson. Noé doit ménager à l'intérieur de son embarcation des « qinnîm », littéralement des « nids », ce que l'on interprète souvent par « cellules ». L'arche doit être enduite de bitume en dedans et en dehors : l'hébreu « kôpher » au sens de « bitume » est un autre « hapax » dans tout l'Ancien Testament. Ce mot correspond pour la forme et la signification à l'assyrien « kupru » (bitume).

15. Les dimensions de l'arche, selon notre narrateur sacerdotal, sont les suivantes : longueur : 300 coudées (156 mètres) ; largeur : 50 coudées (26 mètres) ; hauteur : 30 coudées (15,50 mètres).

16. On est d'accord pour comprendre que la seconde partie du verset 16 signifie que l'arche avait trois étages et une porte sur le côté. Mais la première partie présente deux difficultés. Que signifie « zôhar » ? Ce nouvel « hapax » désigne-t-il une fenêtre ou un toit ? Si l'on tient compte des relations entre « zôhar » et l'accadien « zêru » (« zuḫru » dans sa forme cananéenne), on inclinera plutôt à choisir le sens de « toit » (cfr Dhorme, *op. cit.,* p. 97). Que signifie ensuite : « we-el-ammâh tekallennah milma'lâh » ? Littéralement en latin : « et ad cubitum perficies eam insuper ». La Vulgate traduit : « et in cubito consummabis summitatem eius ». Le sens de cette proposition reste obscur.

tu placeras la porte de l'arche sur le côté; tu y feras un premier étage, un second et un troisième.

17. Quant à moi, voici que je vais faire venir le déluge (les eaux sur la terre) pour exterminer de dessous les cieux toute chair qui possède le souffle de vie. Tout ce qui est sur la terre expirera.

18. Mais je veux faire alliance avec toi; tu entreras dans l'arche, accompagné de tes fils, de ta femme et des femmes de tes fils.

19. De tous les êtres vivants, de tous les animaux, tu en feras entrer dans l'arche deux de chaque espèce, pour les conserver en vie avec toi : un mâle et une femelle.

20. De chaque espèce d'oiseaux, de chaque espèce de quadrupèdes et de chaque espèce d'animaux qui rampent sur le sol, un couple viendra vers toi, pour que tu les conserves en vie.

21. Et toi, prends de tous les aliments qui peuvent se manger et fais-en provision pour qu'ils vous servent, à toi et à eux, de nourriture.

22. Noé obéit; tout ce qu'Elohim lui avait commandé, il le fit exactement.

VII. 6. Noé était âgé de six cents ans quand le déluge vint sur la terre.

17-21. Dans la *seconde partie de ce premier discours,* Elohim annonce le déluge et comment il sauvera Noé et ceux qui sont destinés à entrer avec lui dans l'arche du salut.

17. Ici, le déluge est désigné par le terme « mabbul ». Ce mot n'est jamais utilisé dans l'Ancien Testament si ce n'est pour parler du cataclysme survenu au temps de Noé. On notera que « ham-mabbul » (avec l'article) est suivi des mots « majim 'al-hâ-âre z » (des eaux sur la terre) : sorte de glose ou de définition du terme « mabbul ».

18. Elohim manifeste sa volonté d'établir son alliance avec Noé. Chez les anciens la conclusion d'une alliance était un acte religieux sanctionné par un sacrifice. De là l'expression hébraïque « karath berith ». C'est une brachylogie comparable aux locutions latines : « ferire, icere, percutere foedus » : elles évoquent la double idée de l'alliance conclue et de la victime sacrifiée. Cependant le Sacerdotal n'utilise jamais « karath berith », quand il parle de l'alliance entre Dieu et son peuple, mais il dit toujours « nathan berith » (ponere foedus), « hêqîm berith » (suscitare vel constituere foedus); il veut sans doute par là insister sur la libre disposition par laquelle Elohim concède à certains hommes choisis sa faveur. On retrouve la même intention dans l'emploi de « berithi » (mon alliance). Le pacte qu'Elohim veut bien conclure avec Noé est le suivant : Dieu promet à Noé sa protection contre le déluge imminent et demande à Noé son obéissance. Ce pacte antérieur au déluge est conclu spécialement avec Noé, mais il prépare le pacte qui sera conclu entre Elohim et tous les êtres vivants après le déluge et dont le signe commémoratif sera l'arc-en-ciel (IX, 9-17). Remarquons dès maintenant que ces alliances constituent dans l'esprit du rédacteur de la Genèse l'élément essentiel et le point culminant dans la narration du déluge. Ce qui intéresse le narrateur et ses auditeurs, ce n'est pas que le déluge ait eu lieu, mais c'est bien qu'en vertu des promesses divines « le déluge n'aura plus jamais lieu ».

18-20. Ainsi qu'il le fait aux versets 18-20, le Sacerdotal répétera plusieurs fois la complète énumération des êtres vivants sauvés avec Noé. Cet auteur ne connaît pas la remarquable concision qui fait du Jahviste un écrivain de talent.

22. Le verset 22 met en relief la parfaite obéissance avec laquelle Noé se mit à l'œuvre et fit exactement ce que Dieu lui avait ordonné.

VII. 6. 11. 13-16. Dans la section suivante, le Sacerdotal racontait l'*entrée dans l'arche et le début du déluge.*

11. Dans la six centième année de la vie de Noé, au deuxième mois, le dix-septième jour du mois, en ce jour-là, toutes les sources du grand abîme jaillirent et les fenêtres des cieux s'ouvrirent.

13. En ce jour-là même, Noé, ses fils Sem, Cham et Japhet, avec la femme de Noé et les trois femmes de ses fils, entrèrent dans l'arche,

14. et avec eux les bêtes sauvages de toute espèce, les animaux domestiques de toute espèce, les reptiles de toute espèce, qui rampent sur le sol, et les volatiles de toute espèce, tout ce qui a des ailes.

15. De chaque espèce possédant le souffle de vie, un couple entra dans l'arche auprès de Noé.

16a. Ceux qui entrèrent étaient un mâle et une femelle de chaque espèce, comme Elohim l'avait ordonné à Noé.

18. Les eaux grossirent et crûrent beaucoup sur la terre et l'arche flotta à la surface des eaux.

19. Les eaux grossissant de plus en plus sur la terre, les plus hautes montagnes furent toutes couvertes, sous tous les cieux.

20. Les eaux s'élevèrent de quinze coudées au-dessus et couvrirent ainsi les montagnes.

21. Toutes les créatures qui se mouvaient sur la terre, les oiseaux, les animaux domestiques, les bêtes sauvages et toutes celles qui fourmillaient sur la terre, expirèrent, ainsi que tous les hommes.

24. Les eaux grossirent sur la terre pendant cent cinquante jours.

---

6 et 11. A défaut d'une ère stable, la chronologie du déluge est établie en fonction de l'âge de Noé (versets 6 et 11). En même temps qu'il indique avec une rigoureuse exactitude la date à laquelle le cataclysme a éclaté, le verset 11 en explique la cause :

« Toutes les sources du grand océan jaillirent
et les fenêtres des cieux s'ouvrirent ».

Selon la conception du Sacerdotal, aux jours de la création, Elohim avait introduit dans le monstrueux océan primordial le firmament, sorte d'immense coupole qui avait séparé les eaux en un océan céleste et un océan subterrestre. Au jour du déluge, les eaux de ces deux océans, les unes montant à travers la terre, les autres dévalant par les « moucharabieh » du ciel se précipitèrent les unes vers les autres. Le monde fut ramené à un état voisin du chaos des origines. Ainsi que le dit la seconde lettre de Pierre, III, 5-6 : « Le monde d'alors périt inondé par l'eau ».

13-16a. On notera, au début du verset 13, les mots « be'ezem haj-jôm haz-zeh » qui se traduisent littéralement : « dans l'os de ce jour », ce que la Vulgate a rendu par : « in articulo diei illius ». Simple métaphore pour signifier : « en ce jour-là même » (cfr Dhorme, *op. cit.*, p. 10. — Voir un emploi similaire de « gerem » (os) dans *II Rois*, IX, 13). En néo-hébreu, le terme « 'ezem » est usuel pour exprimer le pronom réfléchi : « 'azmi » (moi-même) et « le-'azmi » (à moi-même).

Les versets 13, 14, 15, 16a décrivent l'exécution de l'ordre donné par Elohim en répétant presque entièrement les paroles exprimant cet ordre : procédé fréquent dans les épopées antiques, dans le poème de Gilgamesh comme dans l'œuvre homérique.

18-21. 24. Ces versets décrivent en trois étapes *la crue des eaux* : d'abord elles soulèvent l'arche, puis elles arrivent au niveau des plus hautes montagnes, enfin elles dépassent de quinze coudées (près de huit mètres) le sommet de ces montagnes. On comprendra plus loin la raison de cette mesure de quinze coudées

VIII. 1. Alors Elohim se souvint de Noé et de toutes les bêtes sauvages et de tous les animaux domestiques qui étaient avec lui dans l'arche. Elohim fit souffler du vent sur la terre et les eaux baissèrent

2a. Les sources de l'abîme et les fenêtres des cieux se fermèrent

3b. Ainsi les eaux commencèrent à diminuer au bout de cent cinquante jours.

4. Et l'arche s'arrêta au septième mois, le dix-septième jour du mois, sur les montagnes d'Ararat.

5 Les eaux diminuèrent de plus en plus jusqu'au dixième mois. Au dixième mois, le premier jour du mois, les sommets des montagnes apparurent.

13a. Dans la six cent unième année de la vie de Noé, au premier mois, le premier jour du mois, les eaux laissèrent la terre à sec.

14. Au second mois, le vingt-septième jour du mois, la terre fut sèche.

---

et comment l'auteur a en vue les hautes montagnes d'Ararat où viendra s'échouer l'arche. Devant un tel cataclysme tout ce qui vivait sur la terre n'a pu qu'expirer. La crue des eaux atteint son point maximum après cent cinquante jours.

VIII. 1 s. Après la crue, la *décrue*. Elle est racontée dans les versets VIII, 1, 2a, 3b, 4, 5, 13a, 14. Elohim se souvient de Noé et de tous ceux qui étaient avec lui dans l'arche. L'expression « se souvenir » connote souvent chez le Sacerdotal un sentiment de bonté et de miséricorde. Pour provoquer la décrue, Elohim ferme en bas les bouches d'eaux, en haut les « 'arubbôth » ou « moucharabieh » et il fait passer sur les eaux le souffle du vent. On se souviendra qu'au début du récit sacerdotal de la création, le vent d'Elohim agitait aussi les flots de l'océan primordial.

Le déluge ayant commencé en l'an 600 de la vie de Noé, au second mois, le dix-septième jour du mois, et la décrue étant survenue après cent cinquante jours (donc cinq mois), elle a débuté le dix-septième jour du septième mois et c'est précisément ce jour-là que l'arche est venue se poser sur les montagnes d'Ararat. Il est aisé de comprendre le raisonnement du narrateur. La hauteur de l'arche étant de trente coudées, il est normal de concevoir qu'elle naviguait immergée de la moitié de sa hauteur, d'environ quinze coudées. Or, comme les eaux dépassaient précisément aussi de quinze coudées le sommet des hautes montagnes, il suffisait que l'arche parvint au-dessus de ces monts pour qu'elle y prit contact avec le sol ferme. Il est ainsi manifeste qu'en parlant des hautes montagnes l'hagiographe avait en vue les monts d'Ararat. L'hébreu « Ararat » de *Gen.*, VIII, 4 est identiquement le terme « Urartu » des textes assyriens. Ararat-Urartu désignait la région montagneuse située entre le fleuve Araxes et les lacs de Van et d'Urmia.

5, 13a, 14. Ces versets nous fournissent les derniers détails chronologiques qui vont nous permettre de dresser le calendrier complet du déluge, selon les conceptions du Sacerdotal :

a) Début du cataclysme : l'an 600 de la vie de Noé, au second mois, le dix-septième jour du mois (VII, 11) ;

b) Crue des eaux durant 150 jours (VII, 24) ;

c) Début de la décrue après 150 jours (VIII, 3b) ;

d) L'arche se pose sur les monts d'Ararat après 150 jours (5 mois), le septième mois, le dix-septième jour (VIII, 4) ;

e) Les sommets des montagnes apparaissent au dixième mois, le premier jour du mois (VIII, 5) ;

f) Les eaux du déluge ne sont plus sur la terre en l'an 601 de la vie de Noé, le premier mois, au premier jour (VIII, 13a) ;

g) La terre est enfin sèche au deuxième mois, le vingt-septième jour (VIII, 14).

Le processus complet du déluge a donc duré depuis le dix-septième jour du

15. Alors Elohim parla à Noé et dit :

16. « Sors de l'arche avec ta femme, tes fils et les femmes de tes fils.

17. Et les animaux de toute espèce qui sont avec toi, oiseaux, quadrupèdes, reptiles de toutes sortes qui rampent sur la terre, fais-les tous sortir en même temps que toi, afin qu'ils pullulent sur la terre, qu'ils soient féconds et multiplient sur la terre ».

18. Noé sortit, et avec lui, ses fils, sa femme et les femmes de ses fils.

19. Toutes les bêtes sauvages, tous les animaux domestiques, tous les oiseaux et tous les reptiles qui rampent sur la terre, sortirent de l'arche, une espèce après l'autre.

IX. 1. Elohim bénit Noé et ses fils et il leur dit : « Soyez féconds, multipliez, emplissez la terre.

2. Vous serez craints et redoutés de toute bête de la terre, de tout oiseau du ciel, de tout ce qui se meut sur la terre et de tous les poissons de la mer ; ils sont livrés entre vos mains.

3. Tout ce qui se meut et qui a vie, vous servira de nourriture ; je vous donne tout cela, comme (je vous ai donné) l'herbe verte.

---

second mois de l'an 600 de Noé jusqu'au vingt-septième jour du second mois de l'année 601. En tout, une année et onze jours. Si l'on admet que l'auteur parle d'une année lunaire avec six mois de trente jours et six de vingt-neuf, soit 354 jours, le déluge complet aurait duré exactement 354 + 11 = 365 jours. L'hagiographe semble donc nous donner à entendre que la durée du déluge a été exactement celle d'une année solaire de 365 jours.

15-19. Dans la section suivante, le Sacerdotal décrivait *la sortie hors de l'arche*. Elohim lui-même prend la peine d'indiquer au patriarche que le moment est venu de sortir de son embarcation, tandis que selon le Jahviste, c'était Noé lui-même qui avait cherché à déterminer le moment favorable en utilisant les renseignements obtenus par un triple lâcher de la colombe.

17. Elohim ne se contente pas de faire sortir tous les êtres vivants qui étaient dans l'arche ; il répète sa volonté de les voir pulluler, être féconds et multiplier sur la terre. On est en quelque manière au début d'un nouveau monde et Dieu renouvelle les paroles qu'il avait dites en *Gen.*, I, 28, lors de la première création : « Soyez féconds, multipliez, remplissez la terre ». Dans toute la tradition biblique, comme dans les documents babyloniens plus anciens, le déluge marque une coupure très nette dans l'histoire de l'humanité.

IX, 1-7. Cette conception du Sacerdotal qu'après le déluge il s'agit pour Dieu de renouveler toutes choses apparaît très clairement dans les sept premiers versets du chapitre neuvième. On y lit un *discours* dans lequel Elohim établit ce qu'on pourrait appeler « le nouvel ordre » de la création. De même que le premier homme avait été rendu fécond aux origines par une bénédiction divine, ainsi aussi pour Noé, que l'*Ecclésiastique*, XLIV, 17, appelle un « tachaliph », terme que les versions rendent de diverses manières : « antallagma » dans les Septante, « reconciliatio » dans la Vulgate, mais dont la signification est celle de « surgeon », « continuateur », « restituteur » du genre humain.

2-3. Dans cet ordre nouveau qui suit le déluge, non seulement l'homme reçoit, comme avant, la domination sur toutes les bêtes de la terre, mais de plus il peut désormais se nourrir de leur chair. Lors de la création, l'homme et les animaux avaient reçu en nourriture les fruits et les herbages. Ce régime végétarien, dont les prophètes annonçaient le retour aux temps messianiques, avait été, semble-t-il, de courte durée. « La terre s'était remplie de violence » (*Gen.*, VI, 11). « Toute chair (les hommes et les animaux) avait perverti sa voie sur

4. Seulement vous ne mangerez point de chair avec sa vie (c'est-à-dire) avec son sang.

5. De votre propre sang je demanderai compte, j'en demanderai compte à toute bête, et à tout homme je demanderai compte de la vie de son prochain.

6. Quiconque aura versé le sang de l'homme, par l'homme son sang sera versé, car j'ai fait l'homme à l'image des Elohim.

---

la terre » (*Gen.*, VI, 12). La paix entre hommes et animaux avait été bientôt violée : les hommes et les animaux s'attaquaient les uns les autres; les hommes tuaient les hommes et abattaient les animaux; les animaux mangeaient hommes et bêtes. En raison de cette corruption générale, Elohim avait détruit par les eaux du déluge tout être vivant.

4-5. Or voici que maintenant Elohim concède à l'homme le droit qu'il avait usurpé de tuer les animaux pour s'en nourrir. Mais il lui défend formellement de manger la chair avec le sang. Il est de plus défendu à l'homme de tuer son semblable. Le Sacerdotal distinguait donc dans la nutrition de l'homme les étapes suivantes : de par la volonté du Créateur, l'homme fut d'abord végétarien. Après le déluge, permission lui fut accordée de manger la chair des animaux, mais non le sang. Enfin à l'époque mosaïque, il lui fut ordonné de ne manger que des animaux purs.

Pour le Sacerdotal, la défense de manger la chair avec le sang est d'une importance égale à celle de l'observation du sabbat (cfr *Lévitique*, XVII). Dans Ezéchiel, XXXIII, 25-26, manger de la viande avec son sang est un crime qui va de pair avec l'idolâtrie, l'homicide et l'adultère (cfr aussi *Act. Ap.*, XV, 29). On notera que dans notre texte comme en Ezéchiel, la manducation du sang et l'homicide sont unis dans une même défense.

Depuis une haute antiquité les Hébreux avaient horreur de manger la chair avec le sang, ainsi qu'il apparaît dans *I Samuel*, XIV, 32-35. Pourquoi la manducation du sang était-elle interdite? A cette question, Israël répondait : « Parce que le sang, c'est la vie, ou, en d'autres termes, parce que la vie est dans le sang » (cfr *Lévitique*, XVII, 11, 14; *Deutéronome*, XII, 23).

6. Tandis qu'Elohim permet de tuer les animaux, il défend dans les termes les plus sévères de répandre le sang humain. On trouve en IX, 6, une expression qui est peut-être un très ancien proverbe de caractère juridique, énoncé sous forme assonancée :

« Shôphêk dam hâ-âdâm
bâ-âdâm dâmo jishshâphêk »

« Si quelqu'un verse le sang de l'homme, par l'homme son sang sera versé ». Pourquoi est-il défendu de tuer un homme? La réponse est dans les mots par lesquels s'achève le verset IX, 6 : dans l'hébreu massorétique, ils se lisent : « ki be-zelem Elohim ʿâsâh eth-hâ-âdâm ». On les traduit d'ordinaire : « car à l'image d'Elohim il a fait l'homme ». Cette troisième personne (il a fait) est difficile à admettre dans un discours où Dieu parle à la première personne. Il faut donc lire avec les Septante : « j'ai fait l'homme » et restituer dans l'hébreu : « ʿasithi hâ-âdâm » au lieu de « ʿâsâh eth-hâ-âdâm ». Mais on tombe alors dans une autre difficulté : comment peut-on concevoir qu'Elohim lui-même déclare : « A l'image d'Elohim j'ai fait l'homme ». Il devrait normalement dire : « A mon image j'ai fait l'homme ». On peut se demander si ici, comme en *Gen.*, I, 26-27 et V, 1, il ne faut pas plutôt comprendre : « A l'image des Elohim j'ai fait l'homme ». Comme le Jahviste en *Gen.*, III, 22, le Sacerdotal serait soucieux de poser un intermédiaire entre le Dieu unique et transcendant et la créature humaine. S'il en est ainsi, on comprendrait mieux le Psalmiste, quand, par allusion aux textes de la Genèse relatifs à la création de l'homme, il déclare que Dieu a fait l'homme de peu inférieur aux Elohim (*Ps.* VIII, 6).

Le discours divin concernant l'ordre nouveau après le déluge (IX, 1-7) se termine au verset septième par une sorte d'inclusion (cfr C o n d a m i n, *Poèmes de la Bible*, 1933, p. 24); c'est une répétition presque mot pour mot du verset premier, début du discours.

7. Vous, soyez féconds et multipliez; répandez-vous sur la terre et vous y multipliez ».

8. Elohim dit à Noé et à ses fils avec lui :

9. « Et moi, je vais établir mon alliance avec vous et avec votre postérité après vous,

10. avec tous les êtres vivants qui sont avec vous, oiseaux, animaux domestiques et toutes les bêtes de la terre avec vous, (depuis) tous ceux qui sont sortis de l'arche (jusqu'à) toute bête de la terre.

11. J'établis mon alliance avec vous : aucune chair ne sera plus détruite par les eaux du déluge et il n'y aura plus jamais de déluge pour ravager la terre ».

12. Et Elohim dit : « Voici le signe de l'alliance que je mets entre moi et vous, et tous les êtres vivants qui sont avec vous, pour toutes les générations à venir.

---

8 ss. Le récit du déluge chez le Sacerdotal atteignait son point culminant et acquérait toute sa signification et sa véritable importance aux yeux d'Israël dans un *dernier discours d'Elohim* (IX, 8-17). On y distingue deux parties.

8-11. Dans *la première* (IX, 8-11), on lit la teneur de l'alliance qu'Elohim veut établir avec Noé et sa descendance, avec les animaux sortis de l'arche et leur descendance, en un mot avec tous les êtres vivants qui seront jamais sur la terre. Elohim déclare : « Hinneni mêqîm eth-berithi » — « Voici que j'établis mon alliance » (IX, 9). Cette expression souligne la libéralité avec laquelle Dieu prend ses dispositions. Il promet solennellement que plus jamais aucun être vivant ne sera détruit par un déluge et qu'il n'y aura plus jamais de déluge pour ravager la terre. Dans le récit du grand cataclysme, c'est cette promesse formelle qui constitue aux yeux des hagiographes et des auditeurs l'élément le plus important, celui qui donne à toute la narration sa vraie signification religieuse. On acceptait d'autant mieux d'entendre narrer l'épouvantable catastrophe qu'on savait qu'à la fin du récit on recevrait l'assurance qu'elle ne se reproduirait plus jamais. Il n'est pas exagéré de dire que la foi religieuse d'Israël en un Dieu Sauveur postulait, exigeait même non seulement les transformations que la légende du déluge a subies en passant de Mésopotamie et de Canaan dans les récits bibliques, mais encore la conclusion donnée à ces récits par les hagiographes inspirés. Ce n'est que moyennant l'alliance avec Noé et ses descendants qu'on peut dire que Dieu a donné la terre aux hommes pour qu'ils l'habitent en sécurité.

12-17. La *seconde partie* du discours (IX, 12-17) parle du signe de l'alliance promise. Elohim y répète à satiété que son arc sera dans la nue comme le signe de l'alliance *éternelle* (IX, 16) qu'il établit entre lui et tous les êtres vivants pour les générations à venir.

Lors de la conclusion d'une convention, les anciens aimaient à choisir un signe sensible rappelant aux deux parties l'accord intervenu. Dans *Genèse,* XXXI, 45-54, un tas de pierres appelé par Laban *Yegar-sahadouta* et par Jacob *Galaad* sera le témoin de l'alliance conclue entre les deux hommes. De même, quand Dieu daigne conclure une alliance avec des hommes qu'il a élus, il leur donne un signe : en *Gen.,* XVII, 11, la circoncision est signe de l'alliance conclue avec Abraham. Dans l'*Exode,* XXX, 16-17, Dieu conclut une nouvelle alliance avec Israël; le signe en sera le sabbat.

Il n'est pas absolument requis que le signe choisi soit quelque chose d'extraordinaire ou de totalement neuf. On peut attacher une signification déterminée à un objet préexistant. Ainsi en est-il ici de l'arc-en-ciel, désigné dans notre récit par le terme hébreu « qeshet ». On sait que ce mot est identiquement celui par lequel on désigne l'arme servant à lancer des flèches.

Comme Elohim parle de « qashti » (mon arc), on s'est demandé si la lointaine origine de ce qui est dit ici au sujet de l'arc-en-ciel, signe de l'alliance, ne serait

13. J'ai mis mon arc dans la nue et il deviendra signe d'alliance entre moi et la terre.

14. Quand j'assemblerai des nuées au-dessus de la terre, l'arc apparaîtra dans la nue.

15. Et je me souviendrai de mon alliance entre moi et vous et tout souffle de vie en toute créature. Et les eaux ne deviendront plus un déluge détruisant toute chair.

16. L'arc sera dans la nue et, en le regardant, je me souviendrai de l'alliance éternelle (qui existe) entre Elohim et tous les êtres vivants, de toute chair, qui sont sur la terre ».

17. Et Elohim dit à Noé : « Tel est le signe de l'alliance que j'ai établie entre moi et toute chair qui est sur la terre ».

LE RÉCIT DU JAHVISTE : TEXTE ET COMMENTAIRE

(*Gen.*, VI, 5-8; VII, 1-5, 7-10, 12, 16b-17, 22-23; VIII, 2b-3a, 6-13b; VIII, 20-22)

VI. 5. Jahvé vit que la malice des hommes était grande sur la terre, et qu'ils ne formaient en tout temps que de mauvaises pensées dans leur cœur.

---

pas à chercher dans de vieilles conceptions populaires concernant l'arc qui apparaît dans les nuées après un orage. Il faudrait remonter à l'époque où l'on imaginait Jahvé comme un puissant guerrier lançant des flèches qui n'étaient autres que les éclairs de la foudre (cfr *Ps.* VII, 13, 14; Habacuc, III, 9-11). Quand Jahvé cessait de lancer ses flèches, il déposait son arc : c'est alors qu'on voyait ce dernier apparaître dans le ciel. Et l'on se réjouissait en pensant que la colère divine était apaisée. Il est permis de penser que le Sacerdotal, en raison des idées élevées qu'il avait sur Dieu, n'aurait pas admis cette conception populaire, s'il ne l'avait trouvée dans de vieilles traditions qu'il utilisait.

On a cherché une autre explication encore. Dans la divination par les phénomènes météorologiques, telle qu'elle était pratiquée chez les Assyro-Babyloniens, l'arc-en-ciel était généralement considéré comme un présage favorable. Interprétant la signification de ce phénomène, un prêtre-devin d'Uruk écrivait : « Un arc-en-ciel allait de l'horizon jusque dans les hauteurs du ciel sans que le dieu de l'orage provoquât une inondation; il faut noter : quand un arc-en-ciel se trouve au-dessus d'une ville, alors la ville, le roi et ses grands seront sains et saufs ». En d'autres termes, l'arc-en-ciel ainsi observé est un heureux présage pour le roi (cfr Meissner, *Babylonien und Assyrien*, II, 1924 : *Die Wahrsagekunst*, p. 242-282; pour le texte cité, p. 259). Il n'est donc pas impossible que notre hagiographe ait accepté l'idée de l'arc-en-ciel comme signe de l'alliance, parce que l'Ancien Orient considérait ce météore comme symbolisant les dispositions favorables de la divinité.

17. Dans l'avant-dernier discours (IX, 1-7), on a signalé le procédé d'inclusion. On peut faire la même constatation pour le dernier discours (IX, 12-17), où le verset 17 répète à peu près le verset 12.

Nous avons signalé plus haut la préférence du rédacteur de la Genèse pour la narration systématique du Sacerdotal. Celle-ci semble bien nous avoir été livrée intégralement. On ne peut pas affirmer la même chose pour le récit du vieux Jahviste.

VI, 5-8. Dans l'état où il nous est parvenu, il commence par déclarer la résolution prise par Jahvé de détruire tous les hommes, à l'exception de Noé, lequel était l'objet de la bienveillance de son Dieu, ou, comme s'exprime littéralement l'hébreu : « Noé trouva grâce aux yeux de Jahvé » (*Gen.*, V, 5-8), ou plus littéralement encore : « dans les yeux de Jahvé ». Les dispositions favorables se lisent dans les yeux.

6. Et Jahvé se repentit d'avoir fait les hommes sur la terre et il s'affligea dans son cœur.

7. Jahvé dit : « J'effacerai de la surface du sol les hommes (*que j'ai créés, les hommes et le bétail, les reptiles et les oiseaux du ciel*) car je me repens de les avoir faits ».

8. Noé cependant était l'objet de la bienveillance de Jahvé.

VII. 1. Jahvé dit à Noé : « Entre dans l'arche, toi et toute ta maison, car toi, je t'ai trouvé juste au milieu de cette génération.

---

5. On remarquera les dispositions pessimistes du Jahviste envers l'homme, depuis que cet auteur nous a raconté le drame du jardin d'Eden : « La méchanceté de l'homme était grande sur la terre et il ne formait en tout temps que de mauvaises pensées dans son cœur » (VI, 5). Mais, selon le même Jahviste, le déluge n'a rien changé, car il nous représentera Jahvé disant, après la catastrophe, qu'il ne maudira plus la terre à cause de l'homme, se résignant, semble-t-il, à constater que « les pensées du cœur de l'homme sont mauvaises dès sa jeunesse » (VIII, 21). Le Jahviste apparaît ici comme le présurseur des prophètes et des psalmistes dans leurs plaintes au sujet des péchés commis par les enfants des hommes.

6. Le Jahviste va jusqu'à déclarer que son Dieu se repentit d'avoir fait les hommes sur la terre et il s'affligea dans son cœur (VI, 6). Mais, comme on peut le voir par la comparaison du potier développée par Jérémie, XVIII, 1-12, les prophètes utilisent cette manière de parler pour montrer comment Dieu reste le maître suprême et unique de ses desseins. Au reste, des textes tels que *Nombres,* XXIII, 19 et *I Samuel,* XV, 29, nous montrent suffisamment que les hagiographes n'étaient nullement dupes de ces manières de parler anthropomorphiques.

7. Jahvé déclare sa résolution d'effacer de la surface du sol les hommes qu'il se repent d'avoir faits, mais sans indiquer le moyen qu'il mettra en œuvre. Dans ce même verset, il faut considérer comme une glose dans le style du sacerdotal les mots suivants : « *que j'ai créés, les hommes et le bétail, les reptiles et les oiseaux du ciel* ». Le Jahviste n'utilise pas le verbe « *bara* » (créer) et ce genre d'énumérations n'est pas dans son style, mais se retrouve chez le Sacerdotal : VI, 20; VII, 14, 21, etc.

VII, 1-5. Dans la section suivante du récit Jahviste (VII, 1-5), Jahvé donne à Noé l'ordre d'entrer dans l'arche. Dans la narration complète de notre auteur, cette section ne faisait pas immédiatement suite à VI, 5-8. Il faut de toute évidence restituer entre ces deux sections l'ordre donné par Jahvé de fabriquer l'arche et l'exécution de l'ordre par Noé, sans cependant qu'il ait été fait mention du déluge : celui-ci est annoncé en VII, 4, comme quelque chose de totalement nouveau.

N'est-il pas permis de conjecturer que, dans sa forme originale, la narration procédait comme suit : le Jahviste racontait une double intervention de Jahvé : dans la première, il avait ordonné à Noé de construire un énorme navire, sans recevait la récompense de sa vertu : « Ce navire, qui tu as construit par obéissance de son serviteur Noé (cfr *Hébr.,* XI, 7). Or, Noé fit parfaitement tout ce que Jahvé lui avait commandé. Dans une seconde intervention divine, Noé recevait la récompense de sa vertu : « Ce navire, que tu as construit par obéissance, sera ton salut dans l'imminente catastrophe ».

Dans cette perspective, il est possible de comprendre la gradation qui se remarque de VI, 8 à VII, 1 : Noé, ayant trouvé grâce aux yeux de Jahvé, ce dernier l'éprouva. Et parce que Noé se montra parfaitement obéissant, Jahvé lui dit : « Maintenant j'ai vu que tu es le seul juste parmi tes contemporains ». Ainsi que nous l'avons signalé plus haut, la section parallèle dans le Sacerdotal (VI, 13-22) procède selon le même ordre : Elohim ordonne d'abord à Noé de fabriquer l'arche (14-16) ; puis il parle du but de cette construction et du déluge. Cette étonnante disposition est sans doute à expliquer par l'ordre traditionnel d'une ancienne narration.

1. On remarquera la formule brève du Jahviste, quand il veut désigner l'en-

2. De tous les animaux purs, tu en prendras sept, mâle et femelle; et des animaux qui ne sont pas purs, un couple, mâle et femelle.

3. (*Des oiseaux du ciel aussi sept, mâle et femelle*) pour en conserver la race sur toute la surface de la terre.

4. Car encore sept jours et je ferai pleuvoir sur la terre pendant quarante jours et quarante nuits, et j'effacerai de la surface de la terre tous les êtres que j'ai faits.

5. Noé fit exactement ce que Jahvé lui avait commandé.

10. Au bout de sept jours, les eaux du déluge arrivèrent sur la terre.

7. Alors Noé entra dans l'arche (*et avec lui ses fils, sa femme et les femmes de ses fils*) pour échapper aux eaux du déluge.

---

semble des rescapés du déluge : « Noé et toute sa maison ». On opposera à cette élégante concision les énumérations prolixes du Sacerdotal : « Noé, sa femme, ses fils et les femmes de ses fils » (VI, 18; VII, 13; VIII, 16, 18).

Dans la proposition : « *ôtheka ra'ithi zaddiq* » (te vidi iustum) (VII, 1), le pronom séparé « *ôtheka* » est placé en évidence, non sans une certaine emphase; on pourrait traduire : « Toi du moins » ou « Toi seul ». « Je t'ai trouvé juste », sans doute, ainsi qu'il a été expliqué plus haut, après une épreuve. La justice de Noé, c'est-à-dire la perfection de sa vie religieuse et morale, est donnée en exemple avec celle de Daniel et Job, dans Ezéchiel, XIV, 12-20.

2. Selon le Jahviste, Noé doit tenir compte de la distinction entre animaux purs et animaux impurs (VII, 2). Pour le Sacerdotal au contraire, cette distinction est inexistante à l'époque du déluge et n'entrera en vigueur qu'avec la loi mosaïque. Sont purs les animaux qui peuvent être offerts à Dieu et mangés par l'homme. Des animaux impurs, Noé introduira dans l'arche un couple seulement, mâle et femelle, « ish we-ishtô » (vir et uxor eius), selon l'expression du Jahviste, tandis que le Sacerdotal rend la même idée par « zakar u-neqêbhah » (masculus et femina). Pour ce qui est des animaux purs, Noé en prendra sept avec lui. Les uns comprennent « sept bêtes », d'autres pensent qu'il s'agit de sept couples.

3. En VII, 3, le début du verset : « *Des oiseaux du ciel également sept, mâle et femelle* », doit être considéré comme une glose dans le style du Sacerdotal. Sous le terme « *behêmah* » (les animaux) en VII, 2, le Jahviste comprend aussi les oiseaux. De plus, comme on vient de le noter, la locution « zakar u-neqêbhah » (mâle et femelle) vient du Sacerdotal.

4. En VII, 4, nous apprenons que, pour le Jahviste, le déluge a été provoqué par une pluie persistante de quarante jours et quarante nuits. Conception autre que celle du Sacerdotal pour qui « toutes les sources du grand océan jaillirent et les fenêtres des cieux s'ouvrirent » (VII, 11).

7-23. Le Jahviste décrivait ensuite le *cataclysme*; à ce récit appartiennent les versets VII, 7, 8, 9, 10, 12, 16b, 17, 22, 23. On peut hésiter sur leur ordre primitif. Nous avons adopté la disposition suivante : Jahvé établit une période de sept jours avant le début du déluge (cfr VII, 4). Noé met ces sept jours à profit pour installer dans l'arche sa famille et les animaux. Ces sept jours écoulés, le déluge commence (VII, 10). Noé entre le dernier dans l'arche (VII, 7) et Jahvé ferme la porte derrière lui (VII, 16b). Dans sa paternelle bienveillance Jahvé ferme lui-même la porte pour protéger contre les eaux son fidèle serviteur. Au verset 7, l'énumération des membres de la famille de Noé est une glose dans le style du Sacerdotal, comme aussi les versets 8-9. Le verset 12 décrit la durée du déluge selon le Jahviste : il devait donc dans le récit primitif se trouver après la mention de la fermeture de la porte (VII, 16b). Le début du verset 17 : « *Et le déluge fut sur la terre pendant quarante jours* » est une glose, mais le reste de ce verset vient du Jahviste et fait très bien suite à VII, 12. Au verset 22, le mot « *châràbâh* » pour désigner la terre ferme appartient au Jahviste; le Sacerdotal dirait « *jabbâshâh* » (cfr *Gen.*, I, 9). De même

8. (*Des animaux purs et des animaux qui ne sont pas purs, des oiseaux et de tout ce qui rampe sur le sol*

9. *un couple, mâle et femelle, entra auprès de Noé, dans l'arche, comme Elohim l'avait ordonné à Noé*).

16b. Et Jahvé ferma l'arche derrière lui.

12. La pluie tomba sur la terre pendant quarante jours et quarante nuits.

17. (*Et le déluge fut sur la terre pendant quarante jours*). Les eaux crûrent et soulevèrent l'arche; et elle s'éleva au-dessus de la terre.

23a. Jahvé fit disparaître tous les êtres qui étaient à la surface du sol (*depuis les hommes jusqu'aux quadrupèdes, aux reptiles et aux oiseaux des cieux et ils furent effacés de la terre*).

22. Tout ce qui sur la terre ferme avait un souffle de vie dans les narines périt.

23b. Il ne resta que Noé et ce qui était avec lui dans l'arche.

VIII. 2b. La pluie fut retenue dans les cieux.

3a. Et les eaux se retirèrent peu à peu de la surface de la terre.

6. Au bout de quarante jours, Noé ouvrit la fenêtre qu'il avait faite à l'arche.

« *mut* » pour traduire « mourir »; le Sacerdotal en VII, 21 use du terme « *gawa'* » (expirer). Au début de ce même verset 22, l'expression « *nishmat-ruach-chajjîm* » est pléthorique. Le Jahviste dit en II, 7 : « *nishmat-chajjîm* », tandis qu'en VII, 15, le Sacerdotal préfère « *ruach-chajjîm* ». Le verset 22 étant du Jahviste, il faut donc écarter « *ruach* » comme étant une glose et lire « *nishmat-chajjîm* ». Dans le verset 23, l'énumération : « *depuis les hommes jusqu'aux quadrupèdes, aux reptiles et aux oiseaux des cieux et ils furent effacés de la terre* » est dans le style du Sacerdotal et doit être considérée comme rédactionnelle. Enfin, il y a lieu de placer 23a avant 22 : la première partie du verset 23 signale l'action divine et le verset 22 en décrit les effets.

VIII, 2b-3a. La *fin du cataclysme* est signalée en VIII, 2b et 3a. Puisque pour le Jahviste le déluge a été provoqué par une pluie de quarante jours, le déluge prend fin, quand la pluie est retenue dans les cieux (VIII, 2b). Le verset 3a déclare que « les eaux se retirèrent *peu à peu* de la surface de la terre ». Au lieu de « *peu à peu* », on dirait tout aussi bien « *progressivement* ». C'est ainsi qu'il convient de traduire la locution « *halôk washôb* », où le second infinitif renforce l'idée de continuité exprimée par « *halôk* » (cfr Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, p. 354-355). Quelle fut la durée de ce retrait des eaux? A en juger d'après VIII, 6, de même que la pluie était tombée pendant quarante jours et quarante nuits, ainsi la décrue des eaux se prolongea pendant quarante autres jours.

6-12, 13b. Vient ensuite dans le récit du Jahviste un épisode qui est propre à cet auteur et qu'on ne lit pas dans le Sacerdotal. C'est le *lâcher des oiseaux* pour se rendre compte s'il est possible de quitter l'arche (VIII, 6-12, 13b). Ce récit présuppose que l'arche ne flotte plus, mais qu'elle s'est fixée sur quelque montagne. La narration primitive du Jahviste devait faire mention de ce détail; il n'a pas été retenu par le rédacteur de la Genèse qui s'est contenté du récit parallèle du Sacerdotal (VIII, 4).

La scène charmante des oiseaux a sans doute pour but de mettre en relief la grande habileté du patriarche Noé. Dans l'arche personne ne sait ni où l'on se trouve, ni quel temps il fait dehors. On n'ose se risquer à ouvrir la porte : l'eau pourrait faire irruption à l'intérieur du bateau. Enlever le toit à l'arche? Mais si la pluie recommençait? Il y a bien la fenêtre : mais par là

7. (*Et il lâcha le corbeau qui partit, sortant de l'arche et y revenant, jusqu'à ce que les eaux eussent laissé la terre à sec*).

8. Et il lâcha la colombe pour voir si les eaux avaient baissé à surface du sol.

9. La colombe ne trouva pas où poser la plante de son pied et revint auprès de lui, dans l'arche, parce qu'il y avait de l'eau sur toute la surface de la terre.

10. Il attendit encore sept autres jours, puis il lâcha de nouveau la colombe hors de l'arche.

11. La colombe revint à lui vers le soir et voici qu'elle tenait dans

---

on ne voit que le ciel au-dessus de soi. Que faire? Comment savoir si la terre est sèche? Dans cette situation embarrassante, l'habile Noé trouve une excellente solution. Si l'on ne peut pas y aller voir soi-même, on peut au moins envoyer des oiseaux en reconnaissance. Noé ouvre donc la fenêtre qu'il avait faite à l'arche.

6. Au sujet de cette fenêtre (« *challôn* ») comme aussi au sujet de la couverture (« *miksêh* ») dont il est fait mention en VIII, 13b, il est vraisemblable que le Jahviste avait apporté des précisions, quand il exposait l'ordre donné par Jahvé de construire l'arche. Mais nous avons signalé déjà que cette section avait été omise dans la rédaction définitive.

7. Selon VIII, 7, Noé aurait d'abord lâché un corbeau. Il y a d'excellentes raisons de penser que ce verset septième n'appartient pas à la narration jahviste, mais provient d'une tradition parallèle. Il est un fait que ce verset dit en bref du corbeau ce que disent plus au long de la colombe les versets 8-12. Comme la colombe, le corbeau sort et rentre jusqu'à ce qu'il trouve la terre sèche, si bien que le but poursuivi par Noé en lâchant la colombe a déjà été obtenu par l'envoi du corbeau. Les deux narrations, celle concernant le corbeau d'une part, d'autre part celle qui regarde la colombe, sont complètes, chacune pour son compte, de telle sorte que l'une semble exclure l'autre. Au regard des versets 8-12, le verset 7 fait figure de doublet qui n'avait pas sa place dans la narration primitive du Jahviste.

Il est dit du corbeau qu'il sortait de l'arche et y revenait jusqu'à ce que les eaux eussent laissé la terre à sec. L'hébreu dit : « *W'ajjêzê jâzô washôb* » : l'infinitif (*jâzô*) postposé (après l'imparfait *jêzê*) et suivi d'un second infinitif absolu (*shôb*) exprime la simultanéité ou la quasi-simultanéité d'une seconde action. Le sens est donc ici que le corbeau sortait, mais pour revenir bientôt (cfr J o ü o n, *op. cit.*, p. 352).

Au lieu de « *washôb* », les LXX et la version syriaque lisaient : « *welô shâb* » (et il ne revint pas). Même chose dans la Vulgate latine : « egrediebatur et non revertebatur ». Le travail de révision de la Vulgate entrepris par les moines bénédictins de l'abbaye de Saint-Jérôme à Rome a eu comme résultat de faire rentrer le corbeau dans l'arche : la nouvelle édition de la Vulgate porte désormais : « egrediebatur et revertebatur » (cfr Jan Olav S m i t, *De Vulgaat*, 1948, p. 123-124).

8. Au début du verset 8, il faut probablement restituer : « *Et Noé attendit sept jours* », en raison de la manière de parler en VIII, 10 : « Et il attendit *encore* sept *autres* jours ». On notera que dans ce verset huitième l'auteur indique le but de ce premier envoi de la colombe : « *pour voir si les eaux avaient baissé à la surface du sol* », comme si c'était la première tentative de Noé et comme si rien n'avait été dit du corbeau.

9-12. On remarquera la gradation ménagée dans le triple envoi de la colombe : la première fois (v. 9), elle revient immédiatement; la seconde fois (v. 10-11), elle revient vers le soir avec un rameau d'olivier; la troisième fois (v. 12), elle ne revient plus.

11. Au verset 11, il est dit que la colombe revient « vers le soir », à l'heure où les oiseaux regagnent leur nid. L'auteur dépeint finement l'étonnement et la joie des habitants de l'arche, quand ils constatent que la colombe porte en son

son bec des feuilles d'olivier toutes fraîches. Noé comprit que les eaux avaient baissé sur la terre.

12. Il attendit encore sept autres jours, puis il lâcha la colombe, mais cette fois, elle ne revint plus auprès de lui.

13b. Noé enleva la couverture de l'arche, il regarda et il vit que la surface du sol avait séché.

VIII. 20. Noé construisit un autel à Jahvé, il prit de tous les animaux purs et il offrit des holocaustes sur l'autel.

21. Et Jahvé sentit l'odeur agréable et Jahvé se dit en lui-même :

---

bec *des feuilles d'olivier toutes fraîches.* C'est du moins ainsi que l'on interprète l'hébreu « *'alêh-zajith tharaph* ». Le mot « *tharaph* » est un « hapax legomenon » dont on ignore la vraie signification et que l'on traduit conjecturalement « récent, vert, frais », à cause du contexte; on rattache étymologiquement « tharaph » à un radical qui signifie « laceravit, dilaniavit ». Il n'est pas exclu que « tharaph » (ou « thereph ») soit simplement un synonyme de « 'aleh » (feuille) : on trouve dans Ezéchiel, XVII, 19 un « tharpê » qui signifie « feuilles ».

13b. La colombe n'étant pas revenue après son troisième envoi, Noé en conclut que désormais la terre était sèche et il osa retirer la couverture ou le toit de l'arche. Il promena avec joie ses regards sur la terre, car « voici que la terre était sèche ». Le « wehinneh » (et ecce) est employé ici en 13b, comme au verset 11 (« et voici qu'elle tenait dans son bec des feuilles d'olivier ») pour traduire un sentiment de joyeux étonnement. Le terme « *miksêh* » (couverture) dans le Jahviste désigne probablement ce que le Sacerdotal appelle « *zôhar* » en VI, 16, pour signifier le toit ou la couverture de l'arche.

Nous avons vu que le récit du Sacerdotal permet de déterminer le calendrier très exact des diverses phases du déluge. On sait que le Jahviste n'apporte pas dans ses récits cette exactitude chronologique. On parvient cependant à fixer quelle fut selon lui la durée totale du cataclysme. Il a d'abord plu pendant quarante jours et quarante nuits. Pendant quarante autres jours, les eaux ont peu à peu diminué. Puis, à trois intervalles de sept jours, Noé a envoyé trois fois la colombe et à la troisième fois, il a constaté que la terre était sèche. Le processus total du déluge pour le Jahviste est donc : 40 + 40 + 7 + 7 + 7 = 101 jours.

VIII, 20-22. La *conclusion* du récit jahviste se lit en VIII, 20-22. Entre l'épisode du triple lâcher de la colombe et cette finale, il y a une lacune : c'est le récit jahviste de la sortie de l'arche. Le rédacteur s'est contenté du récit sacerdotal (VIII, 14-19).

20. La première chose que fait Noé, au sortir de l'arche, est de construire un autel et d'offrir un sacrifice. Selon la teneur des versets 21-22, le but du sacrifice semble bien être d'apaiser la colère de Jahvé. Les victimes choisies parmi tous les animaux purs sont d'une valeur d'autant plus grande que ces animaux au sortir de l'arche sont en nombre plus restreint. On notera que seuls sont offerts les animaux purs. Pour le Jahviste, les règles concernant les sacrifices sont supposées être déjà en vigueur, alors que pour le Sacerdotal, cette législation remonte seulement à Moïse. Les victimes sont offertes en holocauste (VIII, 20 : « *'ôlôth* ») : rien n'est réservé à l'usage des hommes. En certaines circonstances particulières, on offrait des holocaustes pour calmer le courroux de Jahvé : ainsi avait fait David sur l'aire d'Orna, où se tenait l'ange exterminateur (*II Samuel,* XXIV, 25).

21. Au début du verset 21 se lisent deux propositions en ordre parataxique : « *Et Jahvé sentit l'odeur agréable et Jahvé se dit en lui-même* ». On rend mieux la vraie signification en traduisant : « *Quand Jahvé sentit l'odeur agréable* (des holocaustes), *il se dit en lui-même* » : on met ainsi en relief la causalité exercée par la première action sur la seconde. C'est ici le seul passage de tout l'Ancien Testament où il est dit que Jahvé a respiré la bonne odeur d'un sacrifice. L'expression « *rêach han-nichôach* » (état construit) a la valeur d'un substantif

« Désormais je ne maudirai plus la terre à cause de l'homme, parce que les pensées du cœur de l'homme sont mauvaises dès sa jeunesse, et je ne frapperai plus tout être vivant, comme je l'ai fait.

22. Désormais, tant que la terre durera, les semailles et la moisson, le froid et le chaud, l'été et l'hiver, le jour et la nuit ne cesseront point ».

LA COMPARAISON DES DEUX RÉCITS BIBLIQUES

A côté des ressemblances qui sont naturelles dans deux récits qui prétendent raconter un même fait, les deux narrations du déluge se

---

suivi de l'adjectif : « odeur suave, bonne, agréable ». Comme terme sacrificiel, « *rêach han-nichôach* » se rencontre souvent dans l'Exode, le Lévitique et les Nombres. Le mot a passé dans la liturgie de la Messe, à l'oblation du calice : « Offerimus tibi, Domine, calicem salutaris, tuam deprecantes clementiam ut in conspectu divinae maiestatis tuae... cum odore suavitatis ascendat ».

L'expression « *amar el-libbô* » (loqui ad cor suum) signifie « se dire en soi-même » et tout simplement « penser » (cfr Dhorme, *op. cit.*, p. 125-126). Jahvé se promet à lui-même de ne plus maudire la terre à cause de l'homme. Dans le drame de l'Eden (*Gen.*, III, 17), Jahvé avait maudit la terre à cause de l'homme. Ici, il s'agit plus spécialement de cette malédiction divine qui s'est manifestée par le déluge, mais nous y retrouvons une fois de plus la relation déjà affirmée en *Gen.*, III, 7 et ailleurs, entre « adamah » (la terre) et « adam » (l'homme).

On pourrait à première vue s'étonner du « changement » qui intervient dans les dispositions de Jahvé. Il avait dans sa colère anéanti l'humanité. Maintenant qu'il a déchargé son courroux, il est devenu accessible à des sentiments plus favorables. Et quand l'odeur des holocaustes est parvenue jusqu'à lui, sa colère tombe et il en vient à des réflexions tout empreintes de miséricorde et de bonté. Il se promet de ne plus frapper tout être vivant par un déluge universel, comme il vient de le faire. Il en donne comme raison que les pensées du cœur de l'homme sont quand même mauvaises dès sa jeunesse. Le Jahviste avait déjà attribué cette appréciation à Jahvé avant le déluge (cfr VI, 5).

Cette apparente transformation en Jahvé ne signifie pas pour autant qu'il supportera désormais avec indifférence les péchés des hommes. Rien n'est manifestement plus éloigné de la pensée du Jahviste et des hagiographes. Mais ce que l'auteur veut fortement inculquer, c'est qu'un autre déluge universel n'est plus à craindre.

Selon le Jahviste, Dieu se promet bien à lui-même de ne plus recommencer. Selon Isaïe, LIV, 9, il en a même fait le serment : « Comme j'ai juré que le déluge de Noé ne se répandrait plus sur la terre, de même je jure de ne plus m'irriter contre toi et de ne plus te menacer ». Enfin, selon le récit du Sacerdotal, tel qu'il a été expliqué plus haut, Dieu a fait à ce sujet une alliance avec Noé, ses descendants et tous les êtres vivants sur la terre et il a mis dans la nue l'arc-en-ciel, comme signe commémoratif de cette alliance.

On a signalé déjà comment ce solennel engagement divin constitue aux yeux des vieux narrateurs, du rédacteur de la Genèse et des auditeurs, l'élément le plus important dans les récits bibliques du déluge. Ce n'est que grâce à cette promesse divine que les Hébreux considéraient l'œuvre de la création comme définitivement stable et parfaitement conforme à la conception qu'ils avaient d'un Dieu créateur qui était avant tout pour eux un Dieu sauveur.

22. C'est à la lumière de ces conceptions qu'il faut comprendre les dernières paroles de Jahvé dans VIII, 22 : « Désormais, tant que la terre durera, les semailles et la moisson, le froid et le chaud, l'été et l'hiver, le jour et la nuit ne cesseront point ». Par cette quadruple opposition de contraires, l'auteur veut exprimer la totalité de la nature et de ses lois et il entend signifier que le cours de la nature sera stable et invariable et que plus jamais il ne sera troublé par un nouveau déluge.

distinguent par un certain nombre de divergences, lesquelles donnent à chacune des deux œuvres sa physionomie nettement caractérisée et permettent de reconnaître en l'une le travail du Sacerdotal et dans l'autre, celui du Jahviste.

Sans être la plus importante, la première différence est celle qui se constate le plus aisément : elle concerne l'*usage des noms divins*. Le Sacerdotal dit régulièrement Elohim et le Jahviste dit non moins régulièrement Jahvé. Nous avons signalé deux ou trois additions rédactionnelles dans le style du Sacerdotal et où l'on trouve Elohim.

Considérons maintenant les *causes physiques assignées* par chacun des récits *à la catastrophe*. On sait que, dans les récits de création, le Jahviste se montre partisan d'une cosmogonie sèche. Selon sa conception, au début il n'avait pas encore plu sur la terre. L'eau était pour lui l'élément ami, à une condition toutefois : c'était qu'elle tombât en temps voulu, à intervalles réguliers et en quantité raisonnable. Mais quand elle s'était déversée sans discontinuer pendant quarante jours et quarante nuits, alors ç'avait été la catastrophe. Ainsi que s'exprime l'épopée de Gilgamesh, « le monde fut changé en boue et les hommes, comme les petits des poissons, remplirent les eaux ». Pour le Jahviste donc, le déluge a consisté en une pluie torrentielle qui a persisté durant quarante jours et quarante nuits.

Que l'on se rappelle par contre la cosmogonie aquatique du Sacerdotal. Elohim a introduit dans le « tehôm » primordial, le monstrueux océan des origines, une immense coupole, le firmament. Une partie des eaux, passant au-dessus de la coupole, a formé l'océan céleste. L'autre partie, entourant la terre et la portant, a formé les mers et l'océan subterrestre. Dans le firmament des cieux, il y a portes et fenêtres. On parle parfois dans les traductions des « écluses » du ciel. Le terme hébreu « ʿarubboth » que l'on traduit de cette manière signifie en réalité « fenêtres à claire-voie », ce qu'on désigne dans les maisons arabes par le nom de « moucharabieh ». C'est par là que les eaux de l'océan d'en-haut se déversent sur la terre. D'autre part, montant par les sources à travers la terre, comme par autant de bouches d'eaux, l'océan d'en bas atteint lui aussi la surface du sol. Aussi longtemps que, tombant par les « ʿarubboth » du ciel ou montant par les sources de la terre, les eaux se répandaient sur le sol en quantité raisonnable, elles constituaient ce que la Bible appelle « les bénédictions de l'abîme d'en haut » et « les bénédictions de l'abîme d'en bas ». Le mot « abîme » rend dans ces traductions usuelles l'hébreu « tehôm », qui signifie en réalité « océan ». Mais aux jours du grand déluge, ces eaux se sont changées en une épouvantable malédiction pour la terre. « Toutes les sources du grand « tehôm » jaillirent et les moucharabieh du ciel s'ouvrirent ». Résultat inexorable :

la terre se retrouva plongée à nouveau dans les eaux, comme avant le travail créateur des six jours, quand le grand tehôm des origines tenait la terre entière en sa possession.

Ainsi donc, pour le Sacerdotal, le déluge est une sorte de destruction totale de l'ancien monde. Et c'est bien ainsi que la catastrophe était comprise encore à l'époque du Nouveau Testament. On en a la preuve dans les considérations de la seconde épître de Pierre. Selon ce document, il fallait distinguer trois grandes périodes dans l'histoire du monde créé. Il y avait eu d'abord le monde ancien, tiré de l'eau, à en croire la cosmogonie aquatique du Sacerdotal. Ce premier monde avait péri également par l'eau, lors du grand déluge. Il y avait eu ensuite notre monde actuel, lequel, au moment de la Parousie, doit périr par le feu. Alors viendra, avec de nouveaux cieux et une nouvelle terre, le monde futur définitif.

Il est bien évident que pour les vieux auteurs bibliques le déluge était considéré comme une *catastrophe universelle,* non seulement géographiquement, mais encore anthropologiquement. La terre entière, telle qu'elle était conçue dans le système géocentrique des anciens, avait été complètement immergée et tous les êtres vivants avaient péri, à l'exception de ceux qui se trouvaient dans l'arche du salut. En fait d'humanité, dit la première épître de Pierre (III, 20), peu nombreux furent les rescapés : il y eut en tout huit personnes sauvées. La même conception se retrouve dans la deuxième épître de Pierre (II, 5) : « Dieu n'a pas épargné le monde ancien, ne mettant à l'abri que huit personnes ».

On méconnaît, on altère le sens des récits bibliques du déluge, tout d'abord en substituant notre représentation actuelle de l'univers héliocentrique à la conception qu'avaient les anciens hagiographes tant de la création que de la catastrophe diluviale, ces deux événements étant imaginés par eux comme se trouvant en étroite connexion. On altère encore le sens de ces vieux récits en déclarant que le déluge, tel qu'il est conçu par les auteurs bibliques, a été limité à une aire géographique déterminée et qu'il n'a pas atteint l'humanité entière.

Dès maintenant on entrevoit une conclusion qui apparaîtra clairement dans la suite de notre étude : de l'étroite connexion entre récits bibliques de la création et récits bibliques du déluge, il résulte que les uns comme les autres sont des récits populaires qui ne peuvent prétendre à une rigoureuse objectivité. Les divergences qui existent entre les récits de création, comme elles se retrouvent entre ceux du déluge, sont la preuve manifeste de cette assertion.

Une autre différence entre la narration jahviste et celle du Sacerdotal concerne la *durée de la catastrophe.* A son accoutumée, le Jahviste ne se préoccupe pas d'une chronologie rigoureuse : il est proba-

ble que pour lui entre l'installation de Noé dans l'arche et sa sortie, il s'est écoulé, comme nous l'avons vu, deux fois quarante, plus trois fois sept, soit un total de cent un jours.

A l'opposé du Jahviste, le Sacerdotal prend soin de dater chacune des phases du cataclysme. Cet auteur croit pouvoir nous dire que le déluge a commencé le dix-septième jour du deuxième mois de l'année 600 de la vie de Noé et qu'il s'est terminé le vingt-septième jour du second mois de l'année 601. Le processus complet, avec croissance des eaux, décrue et assèchement de la terre, a donc duré une année et onze jours.

Ajoutons que, d'une manière bien conforme à sa tournure d'esprit, le Sacerdotal n'est pas moins précis dans la connaissance qu'il croit posséder des dimensions de l'arche. Notons en particulier que, si elle a trois cents coudées de longueur et cinquante de largeur, elle en a trente de hauteur. Cette dernière mesure mérite attention, car le Sacerdotal sait de plus que les eaux du déluge dépassèrent de quinze coudées le sommet des hautes montagnes. Il a en vue, en donnant ce détail, les monts d'Ararat. Si l'on admet que l'arche voguait immergée de la moitié de sa hauteur, on comprend qu'arrivant sur le sommet des montagnes couvertes de quinze coudées d'eau, elle s'y soit doucement arrêtée et fixée.

Les deux récits du déluge présentent une autre divergence encore, laquelle a été parfois notée par de simples lecteurs de la Bible, nullement versés dans les problèmes de critique exégétique. Il s'agit du *nombre d'animaux* que Noé doit introduire dans l'arche.

Le récit jahviste, comme on l'a dit plus haut, établit une distinction entre les animaux purs et les animaux impurs. Dans la pensée de cet auteur, il faut sauver en plus grand nombre les animaux purs, qui seuls peuvent servir à la nourriture de l'homme, comme seuls aussi ils peuvent être offerts en sacrifice à Dieu. Noé se contentera donc d'un couple pour les animaux impurs, mais pour les purs, il en prendra sept de chaque espèce.

Selon le Sacerdotal par contre, l'homme était végétarien jusqu'après le déluge et la distinction entre le pur et l'impur date de la législation donnée à Israël par Moïse. Noé s'est donc contenté, dans cette autre version du récit, de sauver un couple des diverses espèces d'animaux. Notons ici les deux locutions différentes par lesquelles nos deux narrateurs désignent le mâle et la femelle. Le Jahviste dit « ish we-ishtô » (vir et mulier eius), tandis que le Sacerdotal préfère « zakar u-neqêbhâh » (masculus et femina).

Une autre divergence concerne la manière pour Noé de se rendre compte du moment où il peut sans danger sortir de l'arche. Selon le Jahviste, Noé doit mettre en œuvre son ingéniosité personnelle : il lâche à trois reprises une colombe et à la manière dont se comporte l'oiseau, il juge de la situation hors de l'arche.

D'après le Sacerdotal, Noé n'a pas connu cette grave préoccupation ; car Elohim lui-même vient l'avertir, quand le temps est arrivé de quitter l'embarcation.

Enfin, une dernière divergence porte sur la manière dont Dieu formule sa volonté de ne plus détruire le monde par un déluge. Dans le récit jahviste, « *Jahvé dit en son cœur* », c'est-à-dire se dit en lui-même qu'il ne frapperait plus l'homme comme il l'avait fait. C'est donc une résolution qu'il prend devant lui-même.

Dans le récit sacerdotal, Elohim fait connaître à Noé sa décision : il la lui manifeste sous forme d'une alliance, dont le signe commémoratif sera l'arc-en-ciel posé dans la nue.

CONCLUSION CONCERNANT LES RÉCITS BIBLIQUES DU DÉLUGE

L'étude que nous avons faite des chapitres (VI, 5-IX, 17) que la Genèse consacre à narrer le déluge, établit nettement la conclusion suivante : il a existé en Israël au moins deux récits de cet événement, tout comme on y racontait la création selon une double tradition. Ces deux séries de récits émanent, l'une du Sacerdotal, l'autre du Jahviste. Chacun de ces hagiographes établissait une connexion étroite entre sa manière de concevoir, d'une part la création, d'autre part le déluge.

Les multiples divergences entre les deux récits du déluge conduisent à la même conclusion que les différences relevées entre les récits de création : on est de part et d'autre en présence de récits populaires qui ne peuvent nullement prétendre à la réalité historique des détails. Le rédacteur ultime de la Genèse nous en avertit à sa manière, tantôt juxtaposant, tantôt mélangeant ces récits populaires avec leurs divergences.

L'examen des multiples versions suméro-accadiennes du déluge confirmera les conclusions [3] qui déjà se dégagent de l'étude des deux récits bibliques, lesquels sont manifestement issus, dans leur première origine, de cette tradition suméro-accadienne plusieurs fois millénaire.

Dans les légendes mésopotamiennes du déluge, bien antérieures à la rédaction des récits bibliques, il apparaît manifestement que le fait physique qui se place à l'origine de ces légendes se perd dans la nuit des temps. Il s'agit selon toute vraisemblance d'inondations catastrophiques dans les vallées du Tigre et de l'Euphrate. Mais le fil d'Ariane qui reliait primitivement ce fait physique aux légendes qui en sont issues, s'est brisé depuis une très lointaine antiquité. Dans l'état actuel de nos connaissances, il n'est pas en notre pouvoir de le renouer.

En ce qui concerne l'universalité géographique et anthropologique

3. L'étude des récits mésopotamiens du déluge fera l'objet d'un prochain article.

du déluge, telle qu'elle apparaît surtout dans le récit du Sacerdotal et telle qu'elle est reprise dans les deux épîtres de Pierre, cette conception repose sur la manière selon laquelle les anciens imaginaient l'univers et sa formation à partir du monstrueux océan primordial.

Ce grand océan qui apparaissait dans le récit de la création, était de nouveau à l'œuvre dans le récit du déluge. D'un côté comme de l'autre, cet élément n'est pas propre à Israël, ni même d'origine cananéenne. Il vient lointainement des conceptions mythologiques sumérо-accadiennes, telles qu'on les trouve, par exemple, dans le poème de l'« Enuma elish ».

De même que les hagiographes ne se sont pas dégagés entièrement de ces conceptions orientales concernant la création, ainsi en fut-il pour les récits du déluge. Tout ce qu'a pu faire la foi religieuse du peuple élu a été de transformer progressivement ces traditions, conformément aux exigences du monothéisme moral.

La foi d'Israël en un Dieu sauveur devait nécessairement aboutir à considérer comme l'élément le plus important dans les narrations du déluge, non pas ce qu'avait été cette catastrophe dont le souvenir se perdait dans un très lointain passé. Ce qui était d'un intérêt essentiel dans le présent, pour un peuple qui continuait à s'imaginer que la terre était de toutes parts entourée par les océans céleste, terrestre et subterrestre, c'était bien plutôt que son Dieu sauveur tenait en respect ces divers océans et qu'il avait promis que plus jamais il n'y aurait un nouveau déluge.

Israël aimait à dire que Dieu avait donné la terre à l'homme pour qu'il l'habitât en sécurité. A cet égard, l'alliance gracieusement accordée par la bonté divine à Noé, à ses descendants, à tous les êtres qui vivraient jamais sur la terre, prenait une importance décisive. Son intérêt dépassait de loin la curiosité que suscitait le récit d'un cataclysme qui, par bien des détails, devait apparaître aux lecteurs comme un conte horrible remontant du lointain des âges révolus. La principale utilité de ce récit était de servir de repoussoir à la merveilleuse générosité de l'alliance. L'importance de cette dernière était telle qu'il n'est pas exagéré de dire qu'elle consacrait l'achèvement de l'œuvre créatrice. On constate une fois de plus que les conceptions bibliques de la création et du déluge ont entre elles d'étroites affinités.

(à suivre) G. LAMBERT, S. J.

Faut-il abandonner la paroisse dans la ville moderne ?

Un problème particulièrement discuté, tant dans les milieux pastoraux que dans les milieux de sociologues, est l'intégration de la religion dans la société urbaine. En effet, il devient de plus en plus difficile de comprendre nos villes et surtout les grandes villes. L'absence de compréhension crée chez les responsables — en particulier chez les responsables religieux — une sorte de démission de l'esprit. Celle-ci a pour conséquence un travail apostolique réalisé au jour le jour, sans très bien savoir où l'on va et bien souvent pour ne répondre qu'aux nécessités apparentes ou aux besoins administratifs.

Devant ce que l'on serait tenté d'appeler la « faillite des paroisses des grandes villes » une question fondamentale se pose : l'organisation paroissiale telle que nous la connaissons traditionnellement peut-elle encore suffire et répondre aux besoins de la vie urbaine moderne?

Certains considèrent que poser la question est déjà presque une hérésie. La paroisse est, pour eux, une institution quasi divine. Pour d'autres, au contraire, la paroisse n'existe déjà plus et sa survivance ne fait qu'empêcher une nouvelle adaptation au milieu sociologique.

Devant ces deux attitudes extrêmes, rappelons que la paroisse a commencé à exister dans la ville de Rome vers le IV^e^ siècle. Elle s'est étendue ensuite, peu à peu, au cours des siècles; la réforme carolingienne du IX^e^ siècle en généralisa l'existence dans les campagnes. Et il fallut attendre le XII^e^ ou le XIII^e^ siècle pour assister au fractionnement — d'ailleurs inégalement poussé — des villes en paroisses distinctes.

D'autre part, la conception de la paroisse a elle-même évolué. Les exigences concernant les actes sacramentels à accomplir dans l'église paroissiale se sont assouplies [1]. Les conditions sociologiques des 150 dernières années ont transformé la vie humaine et son organisation sociale d'une façon telle que la question doit être posée : Nos paroisses urbaines peuvent-elles encore vivre?

1) *L'urbanisation du monde moderne.*

Un des faits sociaux les plus frappants de l'histoire contemporaine est l'urbanisation. En effet, de plus en plus de personnes viennent

---

1. Philip M. Hannan, *The Development of the Form of the Modern Parish,* in Nuesse, C. J., Harte, C.ss.R. and Thomas, J., *The Sociology of the Parish,* Milwaukee, The Bruce Publishing Company, 1950, chap. I.

vivre dans les agglomérations urbaines, et cette augmentation dépasse en valeur relative l'augmentation démographique. D'après une étude de Clarence B. Odell, il y avait, en 1850, 94 villes de plus de 100.000 habitants dans le monde. En 1900, le nombre de ces villes était passé à 291 et, en 1950, il atteignait 760 [2].

Au milieu de ce siècle, environ 240 millions d'hommes, soit 11 % de la population mondiale, vivent dans des villes de plus de 100.000 habitants ; environ 408 millions, soit 19 % de la population du globe, dans des villes de plus de 20.000 habitants.

Cette urbanisation qui a commencé en Europe dès le début du XIX[e] siècle, la plupart du temps en conséquence de la révolution industrielle, s'est développée ensuite aux Etats-Unis. Actuellement elle prend un essor énorme au Canada, en Amérique latine, en Asie et en Afrique.

Aux Etats-Unis, d'après le recensement de 1950, il y avait sur un total d'environ 150 millions d'habitants une population urbaine de 95.892.000 personnes et plus de 17 millions vivaient dans des villes de plus d'un million d'habitants.

En Argentine la population des centres urbains de plus de 100.000 habitants atteint près de 40 % de la population totale.

En Belgique la même tendance se manifeste. En 1880, il y avait 3,1 millions de personnes vivant dans les communes de moins de 5.000 habitants et ce chiffre est resté stationnaire jusqu'au dernier recensement, celui de 1947. Au contraire la population des communes de plus de 5.000 habitants est passée de 2,4 millions en 1880 à 5,3 millions en 1947, soit plus du double. C'est le cas des agglomérations de Bruxelles, Anvers, Liège et Gand qui totalisaient en 1880, 1 million d'habitants. En 1947, elles n'étaient plus loin de 2 millions, soit un quart des habitants du pays.

Au cours des dernières années les principaux bénéficiaires de cet accroissement furent les communes limitrophes des anciens centres urbains : entre 1880 et 1947 Berchem-lez-Anvers passe de 9.400 habitants à 45.400; Deurne, de 5.250 à 56.800; Auderghem, près de Bruxelles, de 2.400 à 18.600; Forest, faubourg de cette même ville, de 4.100 habitants à 47.300 [3].

A première vue, cette concentration de la population dans des centres urbains pourrait paraître avantageuse pour l'organisation ecclésiastique et, notamment, pour la vie paroissiale.

Les paroisses rurales d'Amérique latine, par exemple, posent des problèmes énormes, en raison des distances et de la dispersion de la population.

---

2. Clarence B. Odell, *The Distribution and Age of the World's larger Cities*, dans *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 40, n° 2, juin 1952, p. 139-140.

3. Ces renseignements proviennent des différents recensements nationaux : U.S.A. : 1950, Argentine : 1947, Belgique : 1947.

En fait, dans toutes les grandes villes, sans exception, l'accroissement démographique a mis l'organisation paroissiale dans des difficultés très sérieuses. Dans les villes européennes, l'augmentation rapide de la population des villes n'a pas permis à l'Eglise de suivre adéquatement le mouvement par la construction de nouvelles églises et l'érection de nouvelles paroisses.

C'est ainsi qu'à Paris, nous retrouvons encore maintenant, malgré les efforts déployés il y a une trentaine d'années par le cardinal Verdier, un nombre moyen de 30.000 habitants par paroisse.

A Bruxelles, capitale d'un pays beaucoup plus privilégié quant au nombre de prêtres, un phénomène très semblable se retrouve. Les paroisses de la ville, particulièrement dans les quartiers populaires, ont pris des proportions démesurées, par suite de l'accroissement urbain dû à l'industrie et au développement démographique de la première moitié du XIX[e] siècle. Là aussi nous rencontrons des paroisses de 20 et même de 30.000 habitants. La moyenne actuelle est de 12.000 [4].

Aux Etats-Unis, la situation a été beaucoup meilleure, parce que les immigrants catholiques, arrivant dans un pays complètement étranger de culture, de langue et de religion, ont senti la nécessité absolue, pour survivre dans l'ordre économique et social, et également dans l'ordre religieux, de fonder des institutions particulières. C'est ce qui explique le grand nombre de paroisses nationales aux Etats-Unis. Dans la ville de Chicago, par exemple, il y a encore maintenant 144 paroisses territoriales et 140 paroisses nationales. La moyenne de catholiques par paroisse dans cette ville est de 6.000 [5].

En Amérique latine, dans la plupart des pays, la courbe d'évolution des villes est très semblable. Généralement, jusqu'en 1880, l'augmentation démographique reste faible. A partir de cette date, l'allure de la courbe se modifie complètement : la population des villes augmente en flèche. Les paroisses y subissent une hausse presque catastrophique du nombre de leurs habitants, car leur nombre est resté presque stationnaire pendant une très longue période. Il en fut ainsi à La Havane, à Mexico, à Bogota, à Santiago, à São Paulo et à Buenos Aires.

Les vingt-cinq dernières années ont vu s'accomplir un effort remarquable dans la plupart de ces villes, mais cet effort reste encore sans proportion avec ce qu'exigerait la situation réelle.

En 1910, le nombre moyen d'habitants par paroisse à Buenos Aires atteignait près de 60.000 habitants ; actuellement il a été réduit aux environs de 30.000.

---

4. Cfr Fr. Houtart, *Les Paroisses de Bruxelles, 1803-1951*, Louvain, Institut de Recherches Economiques et Sociales, 1955.

5. Cfr le rapport polycopié de l'auteur sur : *The Parishes of Chicago 1843-1953*, qui paraîtra bientôt sous le titre : *Trend of the Catholics in Chicago*, publié par le *Katholiek Sociaal Kerkelijk Instituut* de La Haye.

A la Havane, il est toujours de plus de 60.000. A Mexico, il dépasse 35.000. En 1943, il y avait encore à Mexico 3 paroisses de plus de 75.000 habitants et, actuellement, à Buenos Aires, il y en a une qui dépasse 80.000 [6].

Quand on réfléchit à la signification sociologique de la paroisse, il faut conclure à l'impossibilité de réaliser une vie paroissiale avec autant d'habitants.

Les études sociologiques ont abouti à la constatation suivante : Une communauté locale ne peut pas dépasser un certain nombre de personnes. En effet, il n'est pas possible d'avoir des relations d'un certain type avec un nombre indéfini d'individus. Déjà Platon fixait la population de sa cité à 5.000 personnes, affirmant que c'était là la limite de la sympathie humaine. Il faut dire qu'il poussait cette sympathie un peu loin, puisque, d'après lui, au delà de ce chiffre de base il fallait faire disparaître tous ceux qui étaient en trop.

L'expérience quotidienne des prêtres de paroisses montre qu'au delà de 4 ou 5.000 personnes, il n'est pratiquement pas possible d'avoir des relations personnelles.

A Bruxelles, l'enquête réalisée dans les paroisses a montré que, de fait, à peu près dans toute la ville, il y avait un nombre moyen d'environ 6 à 700 pratiquants par prêtre, sans que le nombre effectif de baptisés influe sur cette proportion [7].

Il est donc bien certain que constituer une paroisse avec tout ce que cette réalité (appelée « cellule de base de l'Eglise ») comprend du point de vue sociologique, est absolument impossible dans des paroisses de 10, 20 ou 50.000 habitants.

Nos paroisses des grandes villes, ou bien se contentent d'être des centres administratifs, ou bien se limitent à agir sur un nombre très réduit de personnes qui forment le milieu sociologique paroissial. De cette façon, la grande majorité des citadins est laissée en dehors de l'organisation religieuse.

Pourtant, il ne s'agit pas là d'un défaut congénital de la paroisse comme telle. C'est en effet à cause du manque de paroisses que les gens des villes ne sont pas atteints.

La paroisse suppose une relation de personne à personne entre les prêtres et les fidèles. Il est inutile de rappeler ici la parole de Notre-Seigneur : « Je connais mes brebis qui, elles, me connaissent » qui devrait pouvoir se trouver sur les lèvres de chaque curé.

C'est seulement aussi par des contacts directs avec tous les problèmes de la vie des paroissiens, que les prêtres pourront comprendre, écouter, conseiller, confesser et, ainsi, répondre aux vrais besoins des âmes. Sans doute la forme de ces contacts est-elle différente dans le

6. Ces chiffres sont repris à une étude de l'auteur encore non publiée sur les paroisses des villes de l'Amérique latine.

7. *Les Paroisses de Bruxelles 1803-1951*, p. 60.

milieu urbain et ceux-ci doivent être organisés, mais ils ne peuvent pas disparaître [8].

Ainsi donc, l'urbanisation du monde a provoqué et provoque encore un divorce entre l'organisation paroissiale et l'augmentation démographique.

2) *Quelques caractéristiques de la société urbaine.*

Le fait que de plus en plus de personnes se concentrent dans les villes n'entraîne pas seulement une augmentation de la densité de l'habitat ou de la population. C'est la société, dans son ensemble, qui connaît un changement profond.

Toute l'organisation sociale de la vie humaine en est transformée. L'influence de la société sur l'homme, en particulier sur ses idées et sur son comportement même le plus intime, prend une allure complètement nouvelle.

Le bouleversement social produit par la révolution urbaine n'est donc pas seulement extérieur mais il est profondément intérieur à la vie humaine.

Lorsque l'homme vit dans le village ou dans le quartier de la petite ville, sa vie entière est fixée en un lieu géographique unique. C'est dans le village ou dans le quartier que l'homme a non seulement sa maison mais également son travail et ses loisirs.

La paroisse répondait parfaitement à cette unité géographique et se trouvait ainsi au centre même de la vie de quartier, et aussi de toutes les activités sociales.

Un curé de campagne dans les villages canadiens ou européens participe intégralement à la vie des habitants. Il connaît toutes les familles, sait parfaitement où le père travaille, où les enfants vont à l'école, quelles sont les influences sociologiques qui s'exercent sur le comportement des villageois. Ainsi la paroisse était — et est encore — dans cette forme d'organisation sociale, une solution presque complète.

Dans la grande ville, il en va autrement. Le sociologue américain Louis Wirth donnait la définition suivante : La grande ville, disait-il, est un endroit où la majorité des habitants passent la plus grande partie de leur temps à se faire transporter d'un lieu où ils n'aiment pas vivre à un autre endroit où ils préféreraient ne pas travailler.

Exprimée de façon humoristique, cette définition atteint le fondement même de ce qui fait l'organisation sociale urbaine. Dans la ville, en effet, le lieu d'habitat est séparé du lieu de travail, du lieu des loisirs, des organismes scolaires, hospitaliers, culturels. La structure urbaine moderne se caractérise par une spécialisation des fonctions à l'intérieur même de la ville.

---

8. Voir à ce sujet l'intéressant ouvrage du Père Joseph Fichter, *The Social Relations in the Urban Parish,* Chicago, Univ. of Chicago Press, 1954.

Tout l'aspect fonctionnel de la vie de l'homme est ainsi séparé de son aspect géographique. En effet, de nouveaux milieux de vie sont nés de l'industrialisation et de l'urbanisation; ce sont les milieux de travail, de loisirs, de transports, etc.

Nous pouvons donc dire que la vie de l'homme se partage entre un plan géographique, origine des relations inter-humaines basées sur la proximité comme dans le quartier ou le village et, d'autre part, un plan fonctionnel [9]. Celui-ci, en effet, est la cause d'une série de relations nouvelles basées cette fois, non sur la proximité géographique, mais sur l'identité de fonctions.

C'est ainsi que beaucoup d'ouvriers ont leurs amis parmi les autres ouvriers de l'usine, que les étudiants connaîtront plus d'autres étudiants que de gens de leur quartier.

La paroisse répond au plan géographique de la vie de l'homme. Elle se trouve dans le quartier, là où les hommes habitent. Comme telle, elle n'a aucune entrée dans les milieux fonctionnels. Or, ceux-ci ont une influence prépondérante sur le comportement religieux des paroisses. L'ouvrier qui passe 8 heures par jour dans son usine sera souvent plus influencé par ce milieu de travail que par les quelques heures qu'il passe dans son quartier ou dans sa paroisse. Ainsi tout le travail de la formation religieuse effectué par la paroisse peut être détruit par les milieux fonctionnels sans que la paroisse puisse y intervenir efficacement.

Il s'agit bien ici d'une impossibilité de la part de l'organisation paroissiale elle-même dans la christianisation des milieux de vie modernes. Même une multiplication du nombre de paroisses urbaines ne pourrait résoudre ce problème. Seule une action spécialisée, visant à former des laïques responsables dans leurs divers milieux de vie, peut arriver à y assurer une présence chrétienne. De toute évidence, la formation de ces laïques devra dépendre non seulement de la paroisse où ils vivent, mais aussi d'un mouvement spécialisé qui puisse répondre aux problèmes spécifiques, que ce soit du milieu ouvrier, du milieu universitaire ou des divers milieux fonctionnels.

*
* *

Une autre caractéristique de notre société urbaine est la socialisation de la vie. La société prend une importance de plus en plus grande dans la vie humaine et, par son organisation, influence plus profondément la pensée et les actes de la personne.

Il est facile de comprendre que l'organisation sociale doive être plus

9. Robert Ezra Park, *Human Communities,* Glencoe, Ill., The Free Press, 1952, p. 241; également Michel Quoist, *La ville et l'homme,* Paris, Les Ed. Ouvrières, 1952, p. 201 et suiv.

développée en ville que dans une société rurale. En effet, dans la campagne, lorsqu'il y a une densité de 4 ou 5 habitants au km², il n'est pas nécessaire qu'un agent de police réglemente la circulation. Au contraire, quand nous nous trouvons dans un milieu urbain avec une densité de population qui parfois dépasse les 50 ou 60.000 habitants au km², il est indispensable d'organiser la circulation, la construction et bien d'autres aspects encore de la vie. Un grand nombre d'institutions sont nées de ce fait sociologique, et d'autres ont pris une importance qu'elles n'avaient pas auparavant.

Nous connaissons tous l'influence de l'Etat dans l'organisation de la société moderne, celle des syndicats dans le monde ouvrier, celle des entreprises dans l'organisation économique, celle de la sécurité sociale dans la vie des familles.

Il est bien évident que cette socialisation n'est pas seulement l'expression d'idéologies plus ou moins marxistes. Elle peut conduire à des exagérations. Cependant elle est un fait auquel nous devons apporter une réponse.

En effet, il est nécessaire que les institutions et structures de la vie sociale soient organisées et dirigées d'une façon telle qu'elles permettent à l'homme de réaliser sa mission terrestre et divine. Autrement dit, il faut que des principes chrétiens soient à la base de l'Etat, des syndicats, des organisations économiques ou de sécurité sociale. Devant cette tâche la paroisse comme telle est impuissante. La seule solution est la formation de laïques qui puissent, munis d'une capacité technique suffisante et, en même temps, de principes chrétiens très profonds, réaliser cette christianisation des fonctions temporelles.

*
* *

Une troisième caractéristique de la structure urbaine est la sécularisation de la vie. Ce mot, pris dans un sens purement technique, désire simplement exprimer le fait qu'une série de fonctions, jadis exercées par l'Eglise, sont actuellement du ressort d'organismes profanes. C'est là une évolution normale car la complexité de la vie sociale actuelle et sa technicité ne permettent pas à l'Eglise d'y prendre des responsabilités directes. Il n'est pas possible, par exemple, que l'Eglise conserve le monopole de l'organisation de la charité, pas plus que l'arbitrage des conflits sociaux ou internationaux.

Là encore, pour ne pas provoquer une séparation totale entre les divers aspects de la vie de l'homme (l'aspect religieux, séparé de l'aspect économique, politique, social, intellectuel, culturel), il est nécessaire de former des laïques par des mouvements adaptés.

D'autre part, les églises de la ville sont englouties par les masses architecturales créées par les fonctions économiques. Il y a là comme

un symbole de notre société où ces dernières sont devenues le centre d'attraction qu'exerçait, au moyen âge, la cathédrale. Bien souvent nos églises paroissiales ne représentent plus un véritable centre d'attraction. La sécularisation se manifeste ainsi, d'une façon extérieure, dans son sens le plus mauvais.

* * *

En conclusion nous pouvons dire que la paroisse dans la structure urbaine moderne ne peut pas répondre à tous les aspects de la christianisation de la société.

Il y a des problèmes nouveaux, pour lesquels la paroisse n'avait pas été conçue. La réalité sociologique a changé et il faut par conséquent que l'apostolat s'adapte à cette nouvelle réalité sociologique. Ceci ne veut d'ailleurs pas dire que la paroisse ne réponde plus à un besoin sociologique mais simplement qu'elle ne répond pas à la réalité totale et que, par conséquent, autre chose que la paroisse doit aussi exister : les mouvements de formation apostolique spécialisés.

3) *La crise religieuse en milieu urbain.*

La désaffection des masses urbaines vis-à-vis de la religion, que l'on peut rencontrer, à part quelques exceptions, dans toutes les grandes villes du monde, n'est pas seulement le fait des catholiques mais également celui des protestants, des israélites, des musulmans ou des bouddhistes. Si nous nous en tenons aux seuls catholiques, nous voyons que le phénomène se vérifie de façon très frappante. A Paris, par exemple, l'assistance des fidèles à la messe ne dépasse pas 5 à 15 % des baptisés, selon les quartiers [10]. Le même chiffre se retrouve à Marseille [11] et à Saint-Etienne.

A Bruxelles et à Liège, elle est de 27 %, à Lima de 18 %, à New York de 30 %, à La Havane à peine de 5 % et à Buenos Aires elle est de 13 % environ [12].

En Allemagne occidentale, aucune des 22 grandes villes n'atteint le pourcentage moyen de la pratique dominicale du pays qui est de 60 % [13]. En Hollande, la population des villes d'Amsterdam et de La Haye se déclare à près de 50 % sans religion. La naissance de ce groupe aux Pays-Bas coïncide exactement avec le début de l'urbanisation [14]. A Vienne, la pratique dominicale se chiffre à 18 %.

10. Yvan Daniel, *Aspects de la Pratique Religieuse à Paris,* Paris, Les Ed. Ouvrières, 1952.
11. Lucien Gros, *La pratique religieuse dans le diocèse de Marseille,* Paris, Les Ed. Ouvrières, 1953.
12. Sauf pour Bruxelles et Liège, il s'agit d'enquêtes locales non publiées.
13. Dr. Franz Gröner, *L'office de Statistique ecclésiastique pour l'Allemagne Catholique,* dans *Lumen Vitae,* vol. VI, 1951, n° 1-2, p. 177.
14. Dr. G. H. L. Zeegers, *Sociologie religieuse dans le contexte d'une sociologie générale aux Pays-Bas,* dans *Lumen Vitae,* vol. VI, 1951, n° 1-2, p. 46.

Dans les faubourgs de grandes villes espagnoles, comme Madrid ou Barcelone, seulement 8 à 10 % des hommes accomplissent le devoir pascal [15].

Même dans des chrétientés nouvelles, telles que Jadotville au cœur de l'Afrique, où des masses de populations de tribus diverses sont rassemblées pour le travail industriel, la pratique dominicale des catholiques descend jusqu'à 10 % pour les hommes, et 15 % pour les femmes [16].

Il est donc un fait universel que l'existence et la naissance des villes provoquent une crise religieuse dans la masse des habitants. Il s'agit là d'un phénomène social et pas seulement de problèmes individuels.

Devant ce fait une double explication peut être donnée : ou bien les conditions de la vie urbaine sont telles qu'elles ne permettent pas à la majorité de la population des préoccupations spirituelles, ou bien l'Eglise n'a pas pu s'adapter aux réalités de cette nouvelle forme de vie.

En fait les deux explications sont valables conjointement. D'une part, les structures urbaines telles que nous les connaissons et notamment les conditions de logement, de travail et de transport, ont réduit l'homme à une mécanique de production et de consommation. D'autre part, comme nous l'avons vu, l'organisation paroissiale urbaine elle-même a été désorganisée, au point que ce qui constitue l'essence même de la vie d'une paroisse, c'est-à-dire les relations personnelles et l'existence d'une communauté, a presque complètement disparu.

L'Eglise fut aussi absente des grands milieux de vie fonctionnels et aucune influence chrétienne ou très peu ne s'y est manifestée. C'est bien tard que les catholiques prirent conscience du problème ouvrier en Europe et plusieurs générations avaient déjà eu le temps de subir toutes les influences déchristianisantes de l'organisation capitaliste et du marxisme.

4) *Les tendances de l'urbanisme actuel.*

Les recherches effectuées en sociologie urbaine ou en urbanisme en divers endroits du monde mènent pratiquement toutes à la redécouverte de la communauté locale.

Il est frappant de constater que, dans les centres urbains, les fléaux sociaux se sont développés en même temps que la perte de cet échelon de communauté humaine. Le jour où les villes deviennent des agglomérations d'individus détachés de tous liens, soit avec le sol,

15. Fr. Peiro, *El problema religioso-social en España,* Madrid, 1936, p. 13-16. Cfr également le volume du Père R. Saeabaia, C.ss.R., *¿ España... ; es catolica?,* Madrid, 1939, pp. 11 et 34.

16. Enquête de la *Revue du Clergé Africain* concernant l'influence des milieux sur la vie religieuse, dans *Lumen Vitae,* vol. VI, 1951, n° 1-2, p. 368.

soit avec une communauté humaine à leur taille, ce jour-là la délinquance de toutes sortes, l'abandon moral, le déracinement, la perte de la pratique religieuse cessent d'être des phénomènes individuels pour envahir l'espace social.

Le principe urbanistique de l'unité de voisinage ou de quartier (*neighbourhood unit* ou *unidad vecinal*) n'est pas une réminiscence romantique ou quelque peu utopiste d'une civilisation rurale et moyenageuse.

Il s'agit, au contraire, de maîtriser la structure urbaine créée par le développement de nos techniques et d'en faire un instrument adapté à la nature de l'homme, c'est-à-dire lui permettant de réaliser pleinement sur terre sa vocation divine.

De la Russie soviétique à la France, du Brésil aux Etats-Unis, les plans directeurs de la plupart des villes s'attachent à restructurer le donné urbain.

Les applications sont diverses mais le principe est semblable : le quartier, l'unité de voisinage.

Varsovie et Budapest [17] se reconstruisent sur ce principe. Les plans du centre de Cologne [18] ont divisé la ville en un certain nombre de *Nachbarschaften* au nombre d'habitants limité et bornées par des voies de grande circulation mécanique à l'intérieur desquelles on prévoit un équipement social complet, comprenant une paroisse.

Bruxelles, Reims, Avignon, Manchester, Coventry, Bogota, Lima, Buenos Aires et bien d'autres villes encore ont basé leurs plans d'aménagement sur l'échelon de quartier que certains urbanistes français appellent aussi l'échelon paroissial [19].

Dans son plan de Londres, Abercrombie a, lui aussi, prévu la structuration de la métropole selon ce mode.

Le *Comprehensive Plan* de Chicago a divisé la ville en un certain nombre de *neighbourhood units* eux-mêmes rassemblés en *Community areas* et formant les divers échelons de l'agglomération.

Détroit, San Francisco, Saint-Louis, Los Angeles, Pittsburg ont trouvé bon de suivre le même principe [20].

Le plan directeur de Moscou est, lui aussi, basé sur une fédération de *Kvartal* (quartiers) [21].

La conception de l'unité de quartiers qui constitue la base de l'urbanisme actuel dans le monde entier, est celle d'une unité géographique. Il s'agit, en effet, de permettre à un nombre limité de per-

17. Dr. Moricz Miklos, *The Decline and Rise of Budapest,* Budapest, 1946.
18. *Das Neue Köln,* ein vorentwurf, herausgegeben von des Stadt Köln, Cologne, 1950.
19. Cfr Gaston Bardet, *Problèmes d'Urbanisme.* Paris, Ed. Dunod, 1948.
20. Toutes ces villes ont publié divers documents cartographiques à ce sujet, qui peuvent s'obtenir aux diverses commissions d'urbanisme.
21. Maurice F. Parkins, *City Planning in Soviet Russia,* Chicago, The University of Chicago Press, 1953.

sonnes (de 5 à 10.000 selon les systèmes), de vivre dans un quartier possédant tout l'équipement nécessaire à la vie sociale. Ce quartier sera délimité par les grandes structures de la ville, telles que chemin de fer, parc, cimetière, grandes voies de circulation. A l'intérieur, les commerces, l'école, les institutions de loisirs et de culture seront en nombre suffisant pour que les habitants ne soient pas forcés de quitter le quartier pour leurs activités quotidiennes. Pour autant que le permettent les conditions actuelles du travail, un équipement industriel est également prévu à l'échelle du quartier.

Finalement, du point de vue religieux, c'est la paroisse qui répondra aux besoins de cette unité locale.

Il est bien évident que la tâche de l'urbaniste est de créer des structures physiques et non pas la communauté elle-même. Certains ont objecté que cette organisation urbaine ne pouvait plus répondre aux conditions de la société moderne. En réalité, il ne s'agit pas du tout de rétrécir l'horizon au quartier. Il s'agit simplement de réorganiser la ville de façon à ce que les habitants trouvent dans leur quartier tout ce qu'ils désirent normalement y trouver, sans cependant être coupés des avantages que représente une grande ville sur les plans des relations inter-humaines et de la vie culturelle et intellectuelle.

La conception nouvelle de la ville correspond parfaitement au concept sociologique de la paroisse. Il s'agit donc d'une véritable redécouverte de la paroisse elle-même et du rôle qu'elle peut exercer dans la vie sociale. La paroisse, en effet, viendra s'intégrer dans cet échelon social avec toute l'influence qu'elle peut exercer dans la constitution d'une communauté plus réelle.

Déjà des réalisations ont eu lieu. En Angleterre les *New Towns* ou villes nouvelles, construites depuis la fin de la guerre, sont entièrement basées sur ce principe.

Dans plusieurs villes d'Europe ou d'Amérique, des unités semblables ont déjà été construites [22]. C'est ainsi qu'à Lima, un de ces quartiers se trouve entre la ville et le port de Callao.

Le témoignage de personnes qui vivent dans ces nouvelles structures et particulièrement de ceux qui y sont chargés de la vie communautaire, est unanime. A Lima, le curé de ce quartier, ayant eu une expérience très longue d'autres paroisses, témoigne de l'efficacité réelle et de l'influence de l'organisation de la structure physique de l'« *unidad vecinal* » pour la création d'un véritable esprit paroissial.

Ainsi, la paroisse n'est pas une solution dépassée. Au contraire elle est une solution d'avenir et nous devons en prendre conscience. Sans doute ne répond-elle pas à tous les problèmes du monde actuel et, comme nous l'avons dit, une action spécialisée dans d'autres

22. Cfr le rapport de l'auteur, polycopié par le Groupe Alpha chargé du plan d'aménagement régional de Bruxelles : *Une expérience anglaise : les Villes Nouvelles.*

secteurs est aussi indispensable. Mais, sur le plan géographique, la paroisse répond à un besoin humain. Elle a aussi un rôle essentiel à jouer dans l'animation des chrétiens engagés dans l'apostolat spécialisé, notamment dans le soutien et la création de sections locales des mouvements spécialisés.

5) *Conclusion : la nécessité de renouveler la vie paroissiale.*

Devant l'évolution des sciences urbaines et tout particulièrement de leur application à l'urbanisme, il est nécessaire de repenser la paroisse.

La paroisse, en effet, est essentiellement une institution d'ordre religieux, mais elle s'inscrit dans la réalité sociologique.

Nous devons, par conséquent, comprendre quelle est la signification de cette institution, tout d'abord dans son caractère propre et ensuite dans ses conséquences d'ordre social.

Dans le milieu urbain, tel que nous le connaissons actuellement, il n'est pas possible de continuer la vie paroissiale selon le mode rural. Plusieurs générations d'abandon religieux, de manque de formation et d'enseignement ont réduit les masses urbaines à un état religieux inférieur. On peut même dire que celles-ci se sont constituées et continuent à se constituer en marge de l'Eglise. Seule une reconnaissance sincère et objective de ce fait pourra amener une rénovation intérieure de la pastorale. Le plus grand danger dans nos paroisses des grandes villes serait de vivre comme si nous étions encore en chrétienté. Peut-être certains cadres et certains conformismes extérieurs peuvent-ils nous en donner l'illusion, mais la réalité sociologique est tout autre. L'apostolat paroissial des grandes villes est une conquête à réaliser jour après jour, avec des méthodes appropriées, et ne consiste pas seulement à desservir les personnes qui continuent à graviter autour de l'orbite paroissial [23].

En d'autres mots, il s'agit de constater une fois pour toutes que les méthodes d'apostolat dans les grandes villes doivent être, dans le sens le plus profond du mot, des méthodes missionnaires. C'est à cette condition seulement que la paroisse pourra continuer à jouer son rôle spirituel dans la structure urbaine moderne.

Malines. Fr. HOUTART.

23. Ces considérations ont été développées dans un cours donné à *Sheil School for Social Studies* à Chicago et publiées sous forme polycopiée sous le titre de *The Church and the City Life.*

L'immortalité de l'âme dans le livre de la Sagesse et dans les documents de Qumrân [1]

C'est dans le Pseudo-Salomon qu'apparaît pour la première fois dans tout l'Ancien Testament le terme ἀθανασία : immortalité, et son équivalent ἀφθαρσία, incorruptibilité (III, 2, 4; VI, 19). Chez les auteurs grecs profanes, ce dernier terme revêt déjà quelquefois cette signification. Plus tard, Philon l'utilise dans le même sens, et, dans le IV^e^ livre des Macchabées, l'apocryphe du II^e^ siècle de notre ère, c'est elle qui stimule la vaillance des martyrs [2].

Or, ces termes, dans le livre de la Sagesse, sont le véhicule d'une doctrine absolument nouvelle : l'immortalité de l'âme. Nous avons dit ailleurs comment elle avait été préparée par la méditation sapientielle de l'assomption d'Elie et d'Enoch. Mais il y a plus, tout un courant mystique qui se fait jour dans le Psautier célèbre l'expérience de l'union à Dieu dans la prière et dans le culte, et sa supériorité sur la vie matérielle et l'abondance des biens. Le *Ps.* IV, 8 est à cet égard significatif : « Yahvé, tu as mis en mon cœur plus de joie qu'ils n'en ont, comblés de froment et de vin nouveau [3] ». Cette expérience intime est vraiment pour le psalmiste source de vie (*Ps.* XXXVI, 10) et l'exilé, éloigné du sanctuaire national où, plus que partout ailleurs, il peut entrer en union avec son Dieu, brame comme la biche après l'eau vive (*Ps.* XLII, 2).

Ce courant d'une haute spiritualité, réservée simplement à quelques âmes ferventes, préparait efficacement l'idée d'une possibilité de vie toute spirituelle dans l'au-delà. Comment croire en effet que Celui qui faisait ici-bas leurs délices pouvait leur manquer un jour après la mort [4]? L'un d'eux dans un accent de foi profonde ne s'était-il pas écrié :

> « Tu n'abandonneras pas mon âme au shéol
> Tu ne laisserais pas ton fidèle voir la fosse » (*Ps.* XVI, 10).

---

1. Nous présentons ici un fragment de chapitre d'un volume à paraître sur *L'Au-delà dans l'Ancien Testament*. Depuis l'époque où cette étude a été rédigée, l'Université hébraïque de Jérusalem a publié de nouveaux documents qui pourraient apporter de nouvelles précisions.
2. Il est assez curieux de noter que dans cet apocryphe, qui s'inspire du II^e^ livre canonique des Macchabées, l'immortalité de l'âme fait place à la résurrection. Cfr A. Dupont-Sommer, *Le quatrième livre des Macchabées*, Paris, 1939, p. 45.
3. Cfr aussi *Ps.* XVII, 15; LXIII, 4; LXXXIV, 11.
4. Cfr dans ce sens A. M. Dubarle, *Une source du livre de la Sagesse?*, dans la *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, t. XXXVII, 1953, p. 140.

Ainsi, la doctrine de l'immortalité, comme celle de la résurrection du corps, s'inscrivait normalement au terme de ce que l'on peut appeler la poussée de la spéculation juive. Un mouvement puissant et continu entraînait l'âme juive vers la croyance en l'immortalité. Comme on l'a dit excellemment : « Ce mouvement était né et avait grandi en Israël, et lentement il se dirigeait vers son but. Pour l'atteindre, il lui manquait de franchir la distance qui sépare l'ardeur du désir de la certitude de la foi [5] ». Est-ce la doctrine de Platon qui lui a servi de pôle catalyseur? On l'a souvent soutenu, mais il y a lieu maintenant de réviser nos positions depuis la découverte récente des manuscrits du désert de Juda. Ils nous semblent avoir joué un rôle décisif sur la doctrine de l'immortalité de l'âme dans le livre de la Sagesse, comme nous le verrons à la fin de ce chapitre.

En toute hypothèse, si l'on garde l'explication classique, on ne peut parler d'emprunt pur et simple à la pensée grecque, mais d'influence, de climat favorable à l'expression d'une doctrine déjà latente mais qui n'arrive pas à s'exprimer. Pour le cas présent, il est bien certain que la philosophie grecque a fourni au Pseudo-Salomon un vocabulaire précis parce que depuis longtemps constitué, mais on ne peut pas dire qu'avec ce vocabulaire sur la destinée de l'âme aient pénétré dans la pensée juive certaines conceptions platoniciennes. Nous avons déjà montré comment la doctrine de la préexistence des âmes et de la métempsychose, au sens où l'entendait Platon, était absente de l'horizon du livre de la Sagesse. Il faut dire tout autant que l'immortalité telle que la présente le Pseudo-Salomon est un pur don de Dieu et qu'aucune spéculation philosophique ne la fonde. Elle n'est pas accordée seulement à une élite de penseurs ou de sages, elle sera l'apanage de tous ceux qui ont mené une vie vertueuse. En un mot, elle est religieuse et biblique.

A la suite d'un passage assez long où l'auteur du livre de la Sagesse expose la conception pessimiste de la vie selon les jouisseurs (I, 16-II, 21), il s'explique tout aussitôt sur leur erreur :

> « Ils ignorent les secrets de Dieu [6]
> ils n'attendent pas de rémunération pour la sainteté,
> ils ne veulent pas croire à la récompense des âmes pures.
> Oui, Dieu a créé l'homme pour l'immortalité,
> Il en a fait une image de sa propre nature;
> c'est par l'envie du diable que la mort est entrée dans le monde;
> Ils en feront l'expérience, ceux qui lui appartiennent.
> Les âmes des justes, elles sont dans la main de Dieu,
> Et nul tourment ne les atteindra » (II, 22-III, 1).

---

5. E. Osty, dans la *Bible de Jérusalem*, p. 26.

6. A. M. Dubarle, *art. cit.*, p. 432, a rapproché l'expression des « mystères de Dieu »; cfr III, 23 du *Manuel de Discipline*, l'un des manuscrits du désert de Juda, trouvés en 1947 : cfr IV, 6; IV, 18; où l'on rencontre tour à tour « les mystères de connaissance », « Dieu en ses mystères d'intelligence ».

Commentons brièvement ce texte. C'est une affirmation bien singulière que celle du Sage : Dieu a créé l'homme pour l'immortalité ; la mort, qui est entrée dans le monde par l'envie du diable, sera le partage des seuls suppôts de Satan ! Y aurait-il dans ce passage la négation même de l'universalité de la mort ? Il faut répondre par la négative, car on irait contre l'expérience commune : la mort visée ici ne peut pas être la mort naturelle, mais la mort spirituelle, apanage des seuls impies. Du même coup, l'immortalité n'est pas l'immortalité corporelle, mais l'immortalité spirituelle, réservée aux seuls bons. Nous reviendrons sur cette importante nouveauté au chapitre du « Péché et de la Mort ».

Allons plutôt au passage essentiel : « les âmes des justes, elles sont dans la main de Dieu ». Certains auteurs, comme Weber [7], pensent que l'eschatologie du Pseudo-Salomon ne dépasserait pas la doctrine classique sur le shéol. Le livre de la Sagesse serait dirigé contre les doctrines grecques eschatologiques et anthropologiques, et l'auteur serait un pharisien qui maintiendrait la conception ancienne du shéol contre les Sadducéens.

Aussi, dans ces perspectives, « les âmes des justes sont dans la main de Dieu » ne pourrait désigner autre chose qu'un séjour dans le shéol dans des conditions meilleures que les âmes impies, mais toujours au shéol. Si telle devrait être l'exégèse donnée à ce texte, il faudrait avouer que le Pseudo-Salomon serait tout autre chose que le défenseur attardé des doctrines ancestrales d'Israël sur le shéol. Une doctrine absolument nouvelle s'y ferait jour qui partagerait le séjour souterrain des morts en deux compartiments, l'un réservé aux bons et l'autre aux mauvais. Mais cette conception est absolument absente du livre de la Sagesse, comme d'ailleurs de toute la littérature biblique antérieure au Pseudo-Salomon. Weber se contredit : aux époques anciennes, il n'y avait aucune distinction entre bons et mauvais au shéol. Ce n'est pas un lieu où s'exerce le châtiment pas plus que ce n'est un endroit où l'on peut trouver une récompense. La raison n'est pas, comme l'a prétendu Charles, que le shéol étant indépendant de Yahvé, aucune des distinctions morales qui prévalaient sur la terre n'y avait cours [8]. Elle est tout autre : c'est parce que la rétribution était uniquement terrestre que bons et mauvais allaient sans distinction au shéol. Le jugement moral se faisait dans « l'en deçà » : point n'est besoin de faire des séparations dans « l'au-delà ».

On a parfois prétendu qu'au séjour hébraïque des morts, il y avait place pour un lieu plus profond que le shéol ordinaire et on s'est fondé pour cela sur Is., XIV, 15 et Ez., XXXII, 23, lieux classiques de toute recherche sur ces notions.

7. *Zeitschrift für Wissenschaftliche Theologie*, 1905, pp. 431 et sq.
8. *A critical History of the Doctrine of a future Life*, Londres, 1899, pp. 35 et 36.

Dans le célèbre texte d'Isaïe décrivant la descente du Roi de Babylone aux enfers, on a eu simplement le tort de négliger son genre littéraire. C'est singulièrement durcir la valeur d'une expression poétique comme « les profondeurs de la fosse » (yarketê bôr) au v. 15 que d'y voir des intentions doctrinales ; c'est oublier aussi que le poète veut mettre ici en contraste « les profondeurs du septentrion » aux « profondeurs du shéol » (*yarketê saphon*) :

« Toi qui disais en ton cœur :
je monterai dans les cieux,
au-dessus des étoiles de Dieu,
j'élèverai mon trône ;
je m'assiérai sur la montagne de l'assemblée,
dans les profondeurs du septentrion,
je monterai sur le sommet des nuées,
je serai semblable au Très-Haut ».

Il est clair qu'Isaïe oppose à l'hybris du Roi de Babylone déifié, qui a voulu dans sa prétention monter à l'Olympe accadien à l'extrémité du mystérieux Saphon, son extrême humiliation au fond du shéol et rien de plus [9].

En Ez., XXXII, 23, au chapitre de la descente du Pharaon au shéol, on dit d'Assur que ses sépulcres sont placés au « plus profond de la fosse ». Le contexte et le ton du récit rappelant étonnamment celui d'Isaïe, il y aurait lieu de croire que l'expression « yarketê bôr » est une réminiscence venant de ce prophète.

Ce serait aussi singulièrement se méprendre que de voir je ne sais quel contenu théologique dans un passage du Pseudo-Salomon de genre midrashique où l'on dit des ténèbres d'Egypte qu'elles sont sorties des « profondeurs de l'Hadès impuissant » (*Sag.*, XVII, 14).

C'est seulement à partir du livre d'Enoch que la notion de shéol prendra une coloration religieuse. Cette conception se fera jour grâce à la croyance en la résurrection et aux rétributions dans l'au-delà. Alors l'antique demeure souterraine des morts se partagera en plusieurs compartiments, les uns réservés aux bons, les autres aux méchants (En., XXII, 1). En certains endroits, le shéol est le séjour intermédiaire des justes (En., XXII, 1 et sq., LI, 1), en d'autres, celui des méchants uniquement : c'est alors l'équivalent de la Géhenne (En., LXIII, 10 ; XCIX, 11 ; CIII, 7). Le dernier terme de cette évolution est certainement dû au fait que la résurrection était limitée aux justes : les âmes des méchants restèrent simplement dans le shéol qui devint alors l'enfer ou la Géhenne [10]. C'est préluder déjà à la conception chrétienne de l'enfer.

9. Cfr dans ce sens : A. Davidson, *The Theology of the Old Testament*, p. 429 ; E. P. Sutcliffe, *The Old Testament and the future Life*, p. 58, et les Commentaires, entre autres Gray, dans *International Critical Commentary*, etc.

10. Cfr R. H. Charles, *The Book of Enoch or I Enoch*, Oxford, 1912,

Comme on le voit, l'évolution de la notion de shéol, telle qu'elle apparaît en certaines parties d'un livre apocryphe, rédigées à une date assez proche du Pseudo-Salomon, est absolument absente de notre auteur.

Dans le passage du livre de la Sagesse que nous étudions, l'expression grecque « être dans la main de Dieu » équivaut à la même expression hébraïque que l'on trouve en *Deut.*, XXXIII, 3 : « Il aime aussi les peuples, tous les saints sont dans sa main », ou à la formule « être dans l'ombre de la main de Dieu [11] ». Elles signifient toutes les deux la protection divine. Pour exprimer la faveur divine, on dira aussi que « la main de Dieu est sur quelqu'un [12] », ce qui n'est que la formule abrégée de cette autre : « la main bienfaisante de Yahvé est sur quelqu'un [13] ».

Le sens du verset de la Sagesse nous paraît donc être le suivant : « Les âmes des justes seront sous la protection toute spéciale de Dieu, elles auront sa faveur ». La suite vient préciser le sens du texte : « ils ne subiront pas de tourments », et elle est reprise plus loin : « De sa droite, il les abritera » (*Sag.*, V, 16). On notera d'ailleurs qu'un des parallèles les plus étroits avec le livre de la Sagesse est celui de saint Jean : « Mes brebis écoutent ma voix. Elles ne périront pas pour toujours, personne ne les arrachera de ma main » (X, 29). Le sage ne dit pas explicitement que cette béatitude est vécue auprès de Dieu (et ce serait vraiment par trop presser le sens de la locution « être dans les mains de Dieu »). Cependant tout nous amène à cette conclusion. L'Hadès, l'équivalent du shéol hébraïque, est pour le Pseudo-Salomon un lieu désagréable et ténébreux (XVII, 14-21), qu'il met en étroite liaison avec la mort de l'âme (I, 14). Ce ne peut donc être le lieu où les âmes des justes trouveront la paix. Par ailleurs, un passage de la Sagesse, précédemment étudié, dit du juste mort prématurément, qu'« il a été transféré » (IV, 10). Or, nous avons vu là un écho du sort privilégié dans l'autre monde de certains justes auprès de Dieu.

On peut donc conclure, semble-t-il, que, pour le Sage, les justes jouissent après leur mort d'un grand bonheur auprès de Dieu. Ce serait, en effet, se méprendre sur le sens des versets suivants que d'y voir comme Weber [14] une curieuse doctrine eschatologique : l'attente des justes dans le shéol, immédiatement après leur mort, d'une récompense qui ne leur serait accordée que le jour du jugement universel avant la résurrection.

---

p. 128, et *A critical History of the Doctrine of a future Life*, passim; H. H. Rowley, *The Relevance of Apocalyptic*, 1950 (réimpression), pp. 55 et sq., etc.

11. Cfr Is., LI, 16, où c'est dit d'Israël et XLIX, 2, où c'est dit du Serviteur.

12. Cfr Esd., VII, 6; VIII, 22, 31. Cfr Luc, I, 66 : « la main de Dieu est avec lui », expression traduite littéralement par la Peschitta.

13. Cfr Esd., VII, 9; VIII, 18; Neh., II, 8, 18.

14. *Op. cit.*, p. 429.

« S'ils ont, aux yeux des hommes, connu le châtiment,
leur espérance était pleine d'immortalité ;
pour une peine légère, ils recevront de grands bienfaits.
Dieu les a soumis à l'épreuve,
il les a trouvés dignes de lui ;
comme l'or au creuset, il les a éprouvés,
comme un holocauste il les a agréés » (III, 4-6).

Il ne s'agit dans ces versets que des justes persécutés, soit ceux du passé, soit en général tous les justes qui éprouvaient le même sort et qui précisément, dans leurs épreuves, sont réconfortés par l'espérance de l'autre monde [15].

C'est une perspective nouvelle qui s'ouvre aux justes à partir du verset 7, sur laquelle il importe maintenant d'insister :

« Au jour de sa visite, ils resplendiront,
ils courront comme des étincelles à travers le chaume.
Ils commanderont aux nations et domineront les peuples,
et le Seigneur régnera sur eux pour toujours.
Ceux qui mettent en lui leur confiance, comprendront la vérité,
et ceux qui sont fidèles demeureront auprès de lui dans l'amour,
car ses élus trouveront grâce et miséricorde » (III, 7-9).

Après les épreuves des justes persécutés, viendra le jugement de Dieu : le jour de sa visite (καιρὸς ἐπισκοπῆς). Mais de quelle visite s'agit-il, celle qui s'opère au moment de la mort, ou celle du jugement général? Si l'on juge par certains emplois du mot ἐπισκοπή, en particulier dans le livre de la Sagesse [16], et déjà dans la littérature prophétique antérieure, c'est d'un événement général qu'il est question [17]. καιρὸς ἐπισκοπῆς traduit [18], en effet, une expression prophétique et eschatologique que l'on rencontre déjà dans Os., IX, 7; Is., X, 3; Mich., VII, 4, mais surtout dans Jér., VIII, 12; X, 15, etc. Ici, comme le contexte l'indique suffisamment, l'expression « le jour de sa visite » a un sens favorable pour les justes et défavorable pour les impies (v. 10).

Un deuxième problème se pose qui est à résoudre maintenant. Comment faut-il entendre cette domination des justes sur les nations? S'agirait-il ici d'un triomphe des Juifs sur leurs ennemis? Certaines expressions en effet sembleraient nous mener à cette conclusion :

---

15. C'est sur la première ou sur la seconde catégorie que le Pseudo-Salomon mettra l'accent, suivant qu'on fera de l'aoriste κολασθῶσιν (III, 4) un aoriste à sens passé marquant l'action pure et simple, ou un aoriste gnomique. Cfr R. Schütz, *Les idées eschatologiques du livre de la Sagesse*, Strasbourg, 1935, p. 80.

16. On trouve encore 5 fois le terme dans la *Sag.* : I, 20; III, 13; IV, 15; XIX, 14; XIV, 11. Dans ce dernier passage, le sens est défavorable.

17. Dans ce sens, cfr Schütz, *op. cit.*, p. 86 et sq. et Lagrange, dans la *Revue Biblique*, 1907, p. 99.

18. La LXX traduit l'expression hébraïque « le jour de sa visite », « yôm pequdah » ou « 'eth pequdah » par ἡμέρα ἐπισκοπῆς ou καιρὸς ἐπισκοπῆς.

« ils courront comme des étincelles à travers le chaume » rappelle en effet Abdias, 18 [19] :

> « La maison de Jacob sera du feu,
> la maison de Joseph, une flamme,
> la maison d'Esaü, du chaume !
> Elles l'embraseront et la dévoreront,
> et nul ne survivra de la maison d'Esaü !
> C'est Yahvé qui le dit » (trad. Trinquet).

ou même Zach., XII, 6 :

> « En ce jour-là, je ferai des chefs de Juda
> comme un brasier ardent dans du bois,
> comme une torche enflammée dans une gerbe ;
> et ils dévoreront à droite et à gauche tous les peuples d'alentour. »

Ces deux passages sont tributaires de l'esprit revanchard d'Israël et de l'espérance en sa restauration historique. On ne peut en dire autant du livre de la *Sagesse*. En effet, il n'est pas question dans le contexte du Pseudo-Salomon du peuple d'Israël et de ses ennemis. Par ailleurs, ainsi que nous l'avons montré, le « resplendissement » des justes désigne l'état glorieux des âmes. Il faut donc dire, comme le P. Lagrange, que l'auteur a « transporté à l'eschatologie définitive certaines images de l'eschatologie historique [20] ». La pensée d'une domination des justes sur les impies apparaît d'ailleurs dans un autre passage de la Sagesse :

> « Le juste qui meurt condamne les impies qui vivent,
> et la jeunesse sitôt consommée condamne la vieillesse sans fin du méchant » (IV, 16).

Ces deux exemples donnent donc à penser que la vieille idée de revanche nationaliste a été remplacée par une idée morale.

Au terme de notre exégèse de *Sag.*, III, 1-9, on peut schématiser ainsi nos conclusions. Les âmes des justes vivront auprès de Dieu, ce sera la récompense de leur vie d'ici-bas où ils ont été souvent persécutés par les impies. Cette vie « dans la main de Dieu » semble bien se situer immédiatement après leur décès. Mais le Sage envisage encore pour tous les justes un nouvel éclat de gloire au moment du jugement universel. Tout en nous gardant de nous méprendre sur la

19. Il semble donc inutile de corriger le texte grec du livre de la *Sagesse*, III, 7 pour lire « la voie lactée » au lieu de « chaume ». Cfr A. Dupont-Sommer, *De l'immortalité astrale dans la Sagesse de Salomon* (III, 7), dans la *Revue des Etudes grecques*, LXII, 1949, pp. 80-87. On peut facilement expliquer le texte grec par des allusions à des passages antérieurs de l'Ecriture. Point n'est besoin de faire entrer en ligne de compte une correction hypothétique inspirée du néo-pythagorisme qui faisait des justes des étoiles de la voie lactée. Sur ce dernier point, cfr Franz Cumont, *Lux perpetua*, Paris, 1949, chap. III, pp. 142 et sq.

20. *Op. cit.*, p. 100 ; cfr aussi Schütz, *op. cit.*, p. 91 et Heinisch cité par Schütz.

phraséologie de ce passage où semblerait apparaître non pas une eschatologie transcendante mais un règne tout terrestre d'Israël sur les nations, il est préférable d'insister sur les conditions mêmes de la béatitude avec Dieu qui sera union dans l'amour (III, 9).

L'immortalité dans les documents de Qumrân

Nous disions précédemment que c'est surtout un vocabulaire approprié que la doctrine juive de l'immortalité de l'âme a trouvé dans la philosophie grecque. Mais un fait nouveau doit être mis présentement en lumière depuis la célèbre découverte des manuscrits du désert de Juda.

Après les nombreuses discussions qu'ont suscitées ces précieux documents sortis des grottes des bords de la Mer Morte, un certain « consensus » semble bien se faire qui les situe soit au II[e] siècle, soit au I[er] siècle avant notre ère [21]. En tout cas, sur le point qui nous occupe, celui de l'immortalité, il faut avouer qu'ils présentent une doctrine de la plus haute importance, qui la place entre la doctrine macchabéenne de la résurrection et celle de l'immortalité de l'âme de la Sagesse.

Dans un des hymnes publiés jusqu'à ce jour, on rencontre précisément ce que jamais on n'avait rencontré dans les psaumes de l'Ancien Israël :

> « Je te loue, Seigneur,
> parce que tu as délivré mon âme de la fosse
> et que tu m'as fait remonter du Shéol Abaddon
> sur une hauteur éternelle.
> Je marche sur une plaine immense
> et je sais qu'il y a de l'espérance
> pour celui que tu as formé de poussière
> pour l'assemblée éternelle.
> Et l'esprit coupable, tu l'as purifié d'un grand péché
> pour qu'il prenne place avec l'armée des Saints
> et qu'il entre avec l'assemblée des fils des cieux.
> Et tu as fait tomber sur l'homme un sort éternel,
> avec les esprits de science pour louer ton nom dans l'assemblée
> et pour raconter tes merveilles en présence de toutes tes œuvres. [22] »

Certains ont prétendu que les expressions « l'armée des Saints »

---

21. Le P. de Vaux, au cours d'une communication au Congrès international d'exégèse d'Ancien Testament tenu au mois d'août 1953 à Copenhague, estimait que le monastère de Qumrân a été fondé sous Jean Hyrcan-Alexandre Jannée, c'est-à-dire aux alentours de l'an 100 av. J.C., comme témoignent un certain nombre de monnaies les plus anciennes de ces prêtres asmonéens trouvées dans les fouilles. Il aurait été occupé jusqu'en 70 de l'ère chrétienne par la même communauté religieuse, puis par des maquisards pendant quelques décades.

22. Le psaume a été édité par le Prof. Sukenik, dans *Megilloth Genouzoth*, t. II, Jérusalem, 1950, pl. VII. Ces pièces ont été traduites en français par

ou « l'assemblée des fils des Cieux » ne visaient que les membres de la secte de Qumrân dans leur sainte vie quotidienne, « in via » comme diraient les théologiens [23]. D'autres, au contraire, ont vu avec raison dans ce psaume une claire affirmation de la doctrine de l'immortalité céleste [24]. Sans vouloir revenir ici sur ce que nous avons dit ailleurs, contentons-nous de préciser que les « Fils des Cieux », tout comme « les Saints », ne peuvent désigner que les anges, comme dans plusieurs passages du livre d'Enoch : VI, 2; XIV, 3; I, 9; XIV, 33.

En effet, des arguments tirés de la critique des sources et de l'exégèse même du psaume nous y invitent.

Notre psaume présente de grandes ressemblances dans l'expression même avec le *Ps.* LXXXIX, 6-7, dont il paraît bien se souvenir. On n'a pour s'en persuader qu'à rappeler la similitude des expressions : « l'assemblée des Saints », « les fils de Dieu », « les cieux célèbrent tes merveilles » d'un côté, et de l'autre : « l'armée des Saints », « l'Assemblée des Fils des Cieux », « raconter tes merveilles », etc. Or, comme le Psaume canonique parle des Anges dans le ciel, il y a tout lieu de croire que notre psaume en parle aussi. Il admet donc que les Justes participent à la vie même des Anges dans le ciel, à leur vie bienheureuse [25]. Or on n'avait encore jamais dit cela auparavant. J'ajouterai pour ma part que cette immortalité bienheureuse semble bien comporter la résurrection corporelle. On nous parle en effet de ceux qui ont été faits de poussière et qui sont destinés à l'assemblée éternelle. On met en contraste le corps périssable d'une part, et d'autre part l'éternité qui lui est réservée dans l'au-delà. Le Psalmiste insiste sur la faiblesse de son corps : il est « façonné avec de l'argile », et « pétri avec de l'eau », il s'étonne qu'on puisse avoir quelque estime pour lui [26]. Dan., XII, 2 : « Beaucoup de ceux qui dorment dans la poussière de la terre se réveilleront, les uns pour la vie éternelle... » etc., est très proche de notre passage. Ce rapprochement avec Daniel nous paraît d'autant plus probable que l'on a trouvé dans la grotte de 1947 des fragments du livre canonique, ce qui

R. Tournay, dans la *Revue Biblique,* LVI, 1949, pp. 218-285; A. Dupont-Sommer, *Aperçus préliminaires sur les Manuscrits de la Mer Morte,* Paris, 1950, pp. 85-96; G. Vermès, dans les *Cahiers Sioniens,* 1950, pp. 176-202; G. Lambert, dans la *Nouvelle Revue Théologique,* LXXIV, 1952, pp. 284-290. Certains hymnes ont été traduits en anglais par Meir Wallenstein, *Hymns from the Judaean Scrolls,* Manchester, 1950.

23. Ainsi G. Lambert, dans la *Nouvelle Revue Théologique,* 1949, pp. 636-637; G. Vermès, dans les *Cahiers Sioniens,* IV, 1950, p. 5 du tirage à part.

24. Déjà Tournay, *art. cit.,* p. 221; nous-même, dans *L'eschatologie des documents de Khirbet Qumrân,* dans la *Revue des Sciences Religieuses,* XXVI, 1952, pp. 375-376; A. Dupont-Sommer, *Aperçus,* p. 90; J. Van der Ploeg, *Immortalité de l'homme d'après les textes de la Mer Morte,* dans *Vetus Testamentum,* vol. II, 1952, pp. 171 et sq.; A. Dubarle, *Une source du livre de la Sagesse?, art. cit.,* p. 439.

25. Cfr A. Dubarle, *art. cit.,* pp. 439-440.

26. Lignes 6 et 7.

prouve que les membres de la secte le connaissaient et l'utilisaient. Il faut noter par ailleurs l'influence littéraire positive de Daniel sur les textes de Qumrân [27]...

Enfin l'exégèse du texte de l'hymne lui-même (car c'est un hymne d'actions de grâce que ce psaume) vient corroborer nos affirmations. Nous nous arrêterons quelques instants sur un terme essentiel de ce document : « la hauteur éternelle ». On a justement fait remarquer [28] que cette expression ne se trouve jamais dans l'Ancien Testament. On y rencontre seulement des expressions voisines peu éclairantes pour notre psaume ; les collines éternelles [29]. On a aussi rapproché [30] le début de notre psaume de la croyance essénienne telle que Josèphe nous la rapporte : « une croyance est bien affermie chez eux que le corps est corruptible et la matière qui le compose inconsistante, mais que l'âme est immortelle et impérissable, qu'elle habitait l'éther le plus subtil, qu'attirée dans le corps comme dans une prison, elle s'unit à lui par une sorte de charme naturel, que cette âme une fois détachée des liens de la chair, débarrassée pour ainsi dire d'un long esclavage, prend son vol joyeux vers les hauteurs [31] ».

On pourrait tout aussi bien rappeler que cette « hauteur éternelle » doit être le séjour de Dieu et qu'elle doit être l'équivalent de « la montagne de Dieu », située dans le Nord (Is., XIV, 13), de la « sainte montagne de Dieu » où d'après Ezéchiel il y a le jardin d'Eden (XXVIII, 14). Le livre d'Enoch, faisant écho au prophète, parle de sept montagnes, dont la septième la plus haute, placée au milieu de celles-ci, constituait le trône de Dieu, le lieu où il y avait l'arbre de vie dont le fruit était réservé aux élus (En., XXV, 3, 5). Sur cette montagne, il y a le jardin, demeure des justes au temps d'Enoch et de Noé (LXI, 12 ; LX, 8, 23) et séjour des anciens pères (LXX, 2-4).

C'est bien un écho d'une semblable doctrine que nous devons avoir dans notre psaume. Et de fait, l'on a mis en lumière que la prière du matin de la liturgie synagogale comporte deux fois la même expression dans un contexte non équivoque où Dieu est loué comme créateur de ses serviteurs placés sur « une hauteur éternelle » (ces serviteurs n'étant autres que les Anges) [32].

Un autre psaume de Qumrân [33] a été aussi parfois cité, qui nous paraît beaucoup moins net sur la doctrine de l'immortalité [34] :

> « Car tu es Dieu, tu répondras en les jugeant dans ta force
> selon leurs idoles

27. Notre *art. cit.*, pp. 377-378.
28. Meir Wallenstein, *op. cit.*, p. 16.
29. *Gen.*, XLIX, 26 ; *Deut.*, XXXIII, 15 ; Hab., III, 16.
30. A. Dupont-Sommer, *Aperçus...*, p. 89.
31. *Guerre des Juifs*, II, VIII, 11 (trad. Théodore Reinach).
32. D'après une lettre de M. Hénoch Yalon à J. Van der Ploeg, dans *Vetus Testamentum*, vol. III, n° 2, 1953, pp. 191-192.
33. *Megilloth Genouzoth*, t. II, Pl. IX, lignes 14 à 18. Psaume D.
34. J. Van der Ploeg, *art. cit.*, p. 174 ; A. M. Dubarle, *art. cit.*, p. 441.

et selon la multitude de leurs crimes,
de telle sorte qu'ils soient pris dans leurs pensées,
ceux qui se sont détournés de ton Alliance.
Mais tu détruiras, au moment du jugement, tous les hommes de ruse
et les voyants d'égarement, on n'en trouvera plus.
Car il n'y a nulle folie dans toutes tes œuvres
et il n'y a pas de ruse dans la prudence de ton cœur.
Et ceux qui sont selon ton âme se tiendront devant toi pour toujours
et ceux qui marchent selon la voie de ton cœur seront affermis
pour toujours ».

Le Psalmiste, en ce passage, oppose le sort des méchants, des « hommes de ruse », aux justes, à « ceux qui marchent selon la voie du cœur de Dieu ». Les uns seront détruits, les autres se tiendront devant Dieu pour toujours. Il est possible que ce psaume vise l'immortalité, mais, si on ne connaissait par ailleurs l'existence de cette croyance parmi les membres de la secte de Qumrân, il n'y aurait pas davantage dans ce verset du psaume apocryphe : « Et ceux qui sont selon ton âme se tiendront devant toi pour toujours » que dans celui du psaume canonique : « Tu m'as établi à jamais devant ta face » (*Ps.* XLI, 12). Mais on a fait remarquer que ce psaume offrait aussi quelques points de contact avec le *Ps.* LXXXIX dont nous avons parlé précédemment [35].

Un troisième texte de Qumrân doit être enfin versé au dossier de l'immortalité qui pose précisément le problème des relations entre le livre de la Sagesse et nos documents. Il est emprunté au *Manuel de Discipline*. « La récompense de tous ceux qui marchent sous l'inspiration (de l'esprit de vérité) consistera en santé, abondance de paix, longueur des jours, fécondité de la race, avec toutes les bénédictions d'éternité et joie éternelle, dans la vie éternelle, et une couronne de gloire avec un vêtement de splendeur dans la lumière éternelle [36] ».

Il faudrait aussi maintenant tenir compte d'un texte eschatologique du livre des Jubilés qui exalte tout particulièrement le bonheur des âmes dans l'au-delà mais sans que le corps y participe. Voici comment ce livre décrit la restauration finale [37] :

« Et dans ces jours les enfants commenceront à chercher les lois, et à poursuivre les commandements et à retourner dans les sentiers de la justice. Et les jours commenceront à se multiplier et à augmenter parmi ces fils des hommes, de génération en génération, et de jour en jour, jusqu'à ce que leurs jours appro-

35. On a noté, en particulier, la présence du verbe *ʿarak,* se ranger, pour une comparaison, dans le psaume de Qumrân, ligne 20 et dans le *Ps.* LXXXIX, 7, et l'emploi de *sod,* assemblée, dans l'une et l'autre pièce. A. Dubarle, *op. cit.,* p. 441, commente : « Ces justes se sont rangés auprès de Dieu non pas pour se comparer à lui comme dans le *Ps.* LXXXIX, 7, mais pour jouir de sa présence et se tenir prêts à exécuter ses ordres, comme le font les anges ».

36. IQS, IV, 7-8.

37. D'après la traduction citée par le P. Lagrange, *Le Judaïsme avant J.C.,* Paris, pp. 118-119.

chent de mille ans, et atteignent même un chiffre plus élevé que celui d'auparavant. Et il n'y aura pas de vieillards ni personne qui ne soit satisfait de ses jours, car tous seront comme des enfants et de jeunes hommes. Et ils achèveront tous leurs jours et vivront en paix et en joie, et il n'y aura ni Satan, ni aucun mauvais destructeur, car tous leurs jours seront des jours de bénédiction et de salut. Et dans ce temps le Seigneur guérira ses serviteurs, et ils se relèveront et verront une grande paix et repousseront leurs adversaires, et les justes verront et seront reconnaissants et se réjouiront pour toujours et à jamais, et verront (s'accomplir) tous leurs jugements et leurs malédictions sur leurs ennemis. Et leurs os se reposeront dans la terre et leurs esprits auront beaucoup de joie et ils sauront que c'est le Seigneur qui exécute le jugement et fait grâce à des centaines et à des milliers, et à tous ceux qui l'aiment » (XXXIII, 20-31).

Si nous citons, à côté des textes précédents, ce passage du livre des Jubilés connu depuis bien longtemps, c'est qu'il faisait partie de la bibliothèque des sectaires de Qumrân et qu'ils en partageaient probablement la doctrine eschatologique. C'est ce qu'il nous faut examiner.

Bien avant les découvertes de manuscrits dans les grottes de la région de la Mer Morte, certains savants, étudiant le milieu d'origine du livre des Jubilés, ne pouvaient se résoudre à le rattacher à la secte pharisienne en raison de la négation de la résurrection. Déjà Jellinek [38] (1853-1855) et Lagrange [39] en 1931 attribuaient le livre à la secte essénienne. A. Lods n'est pas loin de ces deux auteurs quand il rattache le livre des Jubilés au milieu sadoquite et quand il souligne en tout cas sa parenté étroite avec l'écrit de Damas ou Document Sadocide [40].

Mais, depuis les récentes découvertes, l'hypothèse de l'origine plus ou moins essénienne du livre des Jubilés nous paraît hautement probable. En dehors de la présence de fragments de cet apocryphe dans les grottes de Qumrân, on peut signaler quelques ressemblances frappantes de doctrine. Comme dans le *Manuel de Discipline,* on peut noter un certain dualisme. Dans l'un et l'autre écrit, Satan, Mastéma, ne fait plus partie comme dans Job de la cour divine. Il est substitué à Dieu. Dans le livre des Jubilés, c'est Mastéma et non plus Yahweh qui tente Abraham (XVII, 15-18), qui veut tuer Moïse (XLVIII, 2-4), qui endurcit le cœur des Egyptiens (XLVIII, 17) et qui tue leurs premiers-nés (XLIX, 2). Mastéma est le chef d'un véritable

38. Cité par A. Lods, *Histoire de la littérature hébraïque et juive,* Paris, 1950, p. 814. Cfr aussi J. B. Frey, *Apocryphes de l'A.T.,* dans le *Dictionnaire de la Bible, Supplément,* c. 376.

39. *Judaïsme,* p. 121. Cet auteur s'exprime ainsi : « Les Esséniens avaient un culte spécial pour les anges; ils s'occupaient de spéculations scientifiques, mais surtout des livres anciens. Enfin, et c'est là le principal, ils envisageaient dans la mort une délivrance de l'âme, sortant du corps comme d'une prison. Il nous semble que ce sont là les traits du Livre des Jubilés, et nous n'hésitons pas à en attribuer l'origine à l'un des ancêtres de la secte ».

40. *Op. cit.,* p. 815.

royaume. Il en va de même dans la section des deux Esprits du *Manuel de Discipline* : « Entre les mains du Prince des lumières se trouve le gouvernement des fils de justice... entre les mains de l'Ange des ténèbres se trouve le gouvernement des fils d'iniquité [41] ».

De part et d'autre, on trouve aussi des traces de polémique au sujet du calendrier et le livre des Jubilés comme les écrits de la secte de Qumrân adopte le calendrier solaire [42].

On peut noter aussi un messianisme assez semblable. Le livre des Jubilés qui exalte grandement la maison de Lévi promet aux descendants de ce dernier à la fois le pouvoir civil et ecclésiastique : « Tes fils seront princes et juges et chefs de toute la race des fils de Jacob ; ils proféreront la parole du Seigneur en droiture [43]... » Mais conformément aux antiques prophéties messianiques, on ne pouvait éviter de placer le Messie dans la tribu de Juda. Quand on arrive à la bénédiction de Jacob mourant, ce dernier dit à Juda : « Tu seras un prince, et un de tes fils sur les fils de Jacob... » (*Jub.*, XXXI, 18). Si la doctrine des deux Messies (le Messie de Lévi et le Messie de Juda) est moins nettement exprimée dans le livre des Jubilés que dans les Testaments des XII Patriarches, elle n'en est pas moins proche de la doctrine du *Manuel de Discipline* qui annonce l'avènement « des deux Messies d'Aaron et d'Israël [44] ».

Enfin, divers auteurs ont noté des influences littéraires positives du livre des Jubilés sur les écrits de Qumrân. Faute de pouvoir insister sur ce point, bornons-nous à rappeler que le Document de Damas cite « le livre des divisions des temps » qui n'est autre que le livre des Jubilés.

Pour l'eschatologie, quand on analyse le contenu du texte des Jubilés mentionné plus haut, on ne peut s'empêcher de constater des ressemblances frappantes avec le passage du *Manuel de Discipline* cité précédemment. La doctrine traditionnelle des rétributions terrestres y voisine avec celle des rétributions dans l'au-delà. En effet, ceux qui pratiqueront les préceptes de la Loi jouiront d'une longue vie, vie plus longue encore que celle des patriarches antédiluviens. Il n'y aura pas de maladie mais Dieu relèvera ses serviteurs et les guérira et ils vivront dans la paix et la joie. Toutes ces promesses sont en tout point semblables à celles du Manuel : santé, abondance de paix, longueur des jours. Mais pour les rétributions dans l'au-delà il y a une différence. Si le texte de Qumrân cité précédemment

41. *Manuel de Discipline*, III, 20.
42. Cfr sur ce point Lagrange, dans la *Revue Biblique*, 1912, pp. 354-355 ; S. Talmon, dans *Biblica*, XXXII, 1951, p. 549 ; D. Barthélemy, dans la *Revue Biblique*, 1952, pp. 199 et ss. ; Dupont-Sommer, dans *Vetus Testamentum*, vol. II, 1952, n° 3, pp. 227-243, et nous-même, dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, oct. 1953, pp. 37-40.
43. *Jub.*, XXXI, 15. On évite cependant ici le titre de Messie.
44. IX, 11. — Cfr *Revue Biblique*, 1953, p. 290.

mentionne la vie éternelle, nous ne pensons pas qu'on doive exclure nécessairement la résurrection. La mention « du vêtement de splendeur dans la lumière éternelle » nous paraît implicitement se référer à une restauration glorieuse du corps [45]. Or le texte des Jubilés envisage simplement une vie bienheureuse des esprits des justes (« leurs os se reposeront dans la terre ») sans résurrection. Ce passage est tout proche de la doctrine essénienne sur l'au-delà telle que Josèphe l'a rapportée [46] mais non, semble-t-il, de la doctrine des écrits de Qumrân publiés jusqu'à ce jour. Les divers textes cités précédemment laissent tous entendre que le corps des justes participera au bonheur eschatologique. Cette doctrine de la résurrection pourrait être due à des apports pharisiens, encore que ces variantes puissent s'expliquer soit par la présence simultanée de divers courants doctrinaux, soit par l'évolution doctrinale au sein de la secte. Du reste, la doctrine du livre des Jubilés n'est pas éloignée de celle de cette inscription juive trouvée en Egypte à Tell el Yehoudieh : « La tombe que voici recèle dans son sein mon corps, élevé dans la pureté, mais l'âme s'en est allée vers les saints [47] ».

Un problème est à résoudre maintenant, celui des relations de la doctrine des sectaires de Qumrân et celle du livre de la Sagesse. On ne peut s'empêcher de constater un certain nombre de rapprochements avec le Pseudo-Salomon. Tout d'abord, comme dans le Livre de la Sagesse, l'immortalité dans l'au-delà voisine avec la doctrine traditionnelle de la rétribution terrestre : fécondité de la race, longue vie, prospérité. L'auteur du livre de la Sagesse ne s'inspire-t-il pas lui aussi dans son indignation des manières de voir classiques :

> « Quant aux enfants d'adultères, ils ne prospéreront pas,
> la race issue d'un commerce coupable disparaîtra.
> Même si leur vie se prolonge, on ne fera d'eux aucun cas,
> et finalement leur vieillesse sera sans honneur » (III, 16-17).

Il attache encore quelque prix, malgré sa croyance en l'immortalité spirituelle, à l'immortalité du souvenir : « L'immortalité s'attache à la mémoire » (IV, 1 b) et, « par elle (la Sagesse), j'obtiendrai l'immortalité et je laisserai un souvenir éternel à ceux qui viendront après moi » (VIII, 13).

Mais outre cette ressemblance générale, il y a des contacts plus précis de vocabulaire, toujours, notons-le bien, à propos du bonheur des élus. « L'abondance de la paix » du *Manuel de Discipline* rappelle la paix de la Sagesse dans laquelle seront les élus (III, 3). Mais,

---

45. Enoch, LXII, 15-16 (Section des Paraboles), lie explicitement la résurrection des justes à la vêture d'ornements de lumière.

46. Cfr supra.

47. J. B. Frey, *Corpus inscriptionum iudaicarum*, vol. II, n° 1510. Elle date probablement de l'an 5 avant J.C.

dans ce dernier passage, cette « paix » est déjà transposée dans l'au-delà. « La vie éternelle » des justes du *Manuel de Discipline* est à rapprocher de *Sag.*, V, 15 : « les justes vivent éternellement ». Ce contact prend toute sa signification si l'on se souvient que l'expression « la vie éternelle » ne se trouve dans tout l'Ancien Testament qu'en Daniel, XII, 2. L'expression « la couronne de gloire » du document de Qumrân se rencontre littéralement dans *Sag.*, V, 16 : « aussi recevront-ils de la main du Seigneur la couronne royale de gloire et le diadème de beauté [48] ».

Le livre de la Sagesse semble donc avoir retenu du *Manuel de Discipline* tout ce qui touche à l'expression de l'immortalité spirituelle et du bonheur des élus. Mais il paraît, ainsi que nous l'avons dit plus haut, avoir volontairement passé sous silence ou mis en sourdine ce qui se réfère à l'expression de la résurrection glorieuse. Le *Manuel de Discipline* semble donc se situer très exactement, du point de vue doctrinal, entre le livre de Daniel et le livre de la Sagesse.

Ces contacts entre les deux écrits deviendront plus probables encore si l'on rapproche, comme le P. Dubarle l'a déjà fait, *Sag.*, IX, 2 : « Par ta sagesse tu as formé l'homme pour dominer sur les créatures sorties de tes mains et gouverner le monde » et IQS, III, 17 : « c'est Lui qui a créé l'homme pour qu'il ait empire sur la terre » ; *Sag.*, III, 23 : « les mystères (de Dieu) », VI, 22 : « les mystères (de la Sagesse) » et IQS, III, 23 : « les mystères de Dieu », IV, 6 : « les mystères de connaissance », IV, 18 : « Dieu en ses mystères d'intelligence ». C'est aussi dans le *Manuel de Discipline* que la connaissance dont jouiront les élus, au jour de la visite, trouve un étroit parallèle. « Ceux qui mettent en Lui leur confiance comprendront la vérité » de *Sag.*, III, 9 trouve un écho très fidèle dans le document du désert de Juda : « les justes comprendront la connaissance de Dieu » (IQS, IV, 22). Cette connaissance sera d'ailleurs précédée d'une purification aussi bien dans le *Manuel de Discipline* que dans le Pseudo-Salomon ; mais il y a une différence : les membres de la communauté de Qumrân subiront une purification eschatologique, déjà réalisée ici-bas pour les Justes du livre de la Sagesse, lorsque viendra le jour de la Visite : « Et alors [49] Dieu purifiera par sa vérité toutes les actions des hommes et il raffinera [50] pour lui d'entre les hommes pour abolir

48. D'autres, il est vrai, traduisent τὸ βασίλειον εὐπρεπείας par « un royaume splendide » ; cfr Schütz, *op. cit.*, p. 167 ; P. Heinisch, J. Fischer, etc. Je ne vois pas qu'il y ait ici tautologie entre « la couronne royale de gloire » et « le diadème de beauté », mais simplement parallélisme synonymique, comme au même verset, entre « de sa droite il les abritera » et « il les couvrira de son bras » ; cfr Dubarle, *art. cit.*, p. 432.

49. C'est un « alors » eschatologique.

50. Le verbe hébreu employé ici est un terme technique de fonderie désignant le nettoyage des scories du métal : cfr Job, XXVIII, 1. En un sens figuré comme ici, Mal., III, 3, l'emploie pour les fils de Lévi passés au creuset purificateur.

tout esprit d'iniquité du milieu de sa chair et pour les purifier, dans l'esprit de sainteté, de toute action mauvaise » (IQS, IV, 20-21).

Le Jour de la Visite [51] aura pour ultime effet, dans la Sagesse comme dans la Règle de la secte, le triomphe des justes sur les méchants, du bien sur le mal : « Dieu, grâce aux mystères de sa science et à la sagesse de sa gloire, a donné un temps à l'existence de l'iniquité ; mais au jour de sa visite, il la détruira à jamais, et alors la vérité du monde apparaîtra pour toujours... » (IQS, IV, 18, 19), que l'on comparera aux derniers versets de *Sag.*, III, 10-11.

Voici enfin un dernier texte tiré d'une sorte de méditation religieuse d'une haute élévation, située à la fin du *Manuel de Discipline* :

> « Une lumière est dans mon cœur (venant) de ses [52] mystères merveilleux,
> c'est dans l'Etre éternel [53] que mon œil a contemplé la Sagesse,
> parce qu'aux hommes est cachée la Connaissance [54]
> et les Conseils de prudence aux fils des hommes,
> la Source de la justice et le réservoir de la force,
> avec la demeure [55] de la gloire, à la congrégation de la chair.
> Mais ceux que Dieu a choisis, il les a donnés en possession éternelle,
> il les a constitués en héritage, dans la portion des Saints,
> et avec les fils des Cieux, il a uni leur assemblée pour une communauté de Conseil.
> Leur assemblée sera une sainte demeure pour la plantation éternelle,
> tout le temps qui viendra » (XI, 5-8).

C'est un passage bien singulier et d'interprétation bien difficile que celui-là, et qui a, semble-t-il, une portée doctrinale inouïe. Les élus sont les membres de la Communauté de Qumrân, appelés ailleurs, dans le même document, « les élus du bon plaisir divin » (VIII, 6). Or, ils sont associés, unis au Anges, « ces esprits de connaissance » dont nous parle un des psaumes, sans doute dès ici-bas, mais, plus spécialement dans l'au-delà, « tout le temps qui viendra ». D'ailleurs, dans ces documents tout autant que dans certains textes chrétiens du Nouveau Testament, on ne distingue pas nettement le temps de l'éternité. Comme on l'a dit : « l'éternité est un temps infini ou, pour mieux dire, ce que nous nommons « temps », n'est autre qu'une fraction limitée par Dieu de cette même durée illimitée du temps de Dieu [56] ». La vie dans l'au-delà est donc une véritable « gno-

51. Le jour de sa visite, *mo'ed pequduthô,* se rencontre dans IQS, III, 18, cfr IV, 19. Cfr l'expression « la visite » en IV, 6 en un sens favorable, et en IV, 11 en un sens défavorable.

52. de Dieu.

53. On pourrait traduire : « Une lumière est dans mon cœur, venant des mystères merveilleux (qui sont) dans l'Etre Eternel » (Brownlee).

54. On pourrait traduire différemment : « qui est cachée aux hommes de connaissance » (Brownlee, Davies). Nous traduisons comme Dupont-Sommer, Bo Reicke, Milik.

55. Ou la « source » (Brownlee).

56. O. Cullmann, *Christ et le Temps,* Neufchâtel, 1947, pp. 42 et ss. Cfr pp. 32 et ss.

se [57] », ce qui rejoint un autre passage du même document où l'on dit que les justes, grâce à une purification eschatologique, « comprendront la connaissance du Très Haut » (IV, 22), et un texte voisin de la Sagesse : « ceux qui mettent en lui (Dieu) leur confiance comprendront la vérité » (III, 9). Cette connaissance qui se présente comme une vision n'est pas accordée « à la congrégation de la chair », aux hommes qui n'appartiennent pas à la communauté de Qumrân, aux pécheurs. Elle est intime et personnelle et elle peut déjà commencer ici-bas (cfr II, 3).

On voit donc les rapprochements nombreux que l'on peut faire avec le livre de la Sagesse sur le point précis de l'immortalité de l'âme et du sort des justes dans l'au-delà, à tel point que se pose très fortement le problème de l'influence de l'un sur l'autre. Il n'est pas impossible que l'auteur de la Sagesse, rédigée en milieu alexandrin, ait connu le *Manuel de Discipline* et peut-être d'autres documents [58]. Mais, notons-le bien, il ne paraît pas avoir tout accepté de la doctrine de Qumrân, en particulier le dualisme pessimiste et quelque peu fataliste qui classe le monde en deux camps ennemis, « ceux qui sont soumis à l'esprit de vérité et ceux qui sont soumis à l'esprit de perversité ». Ce dualisme lui a paru sans doute dangereux, puisqu'il semblait singulièrement réduire la liberté de l'homme en le soumettant à une sorte de déterminisme moral [59].

Ces rapprochements avec la doctrine de l'immortalité dans le livre de la Sagesse, qu'on ne peut pas nier, rattachent donc la doctrine du Pseudo-Salomon à un milieu non pas philosophique certes, mais profondément religieux. Ils donnent une force singulière à ces mots du P. Lagrange : « On voit combien l'immortalité (dans la Sagesse) est distincte de l'immortalité platonicienne, à laquelle on la compare souvent. Nulle part elle n'est regardée comme une conclusion philosophique. Jamais l'âme n'est représentée comme ayant dans sa nature une raison suffisante de subsister [60] ».

Avril, 1954.

M. DELCOR
du Centre National de la Recherche Scientifique.

---

57. Sur le sens qu'il faut donner à ce terme et sur les différences avec la « Gnose » hellénistique, cfr W. D. Davies, *« Knowledge » in the Dead Sea Scrolls and Matthew XI, 25-30,* dans *The Harvard Theological Review,* vol. XLVI, n° 3, 1953, pp. 131 et ss.

58. Nous aurions d'ailleurs une preuve de cette pénétration en milieu alexandrin dans un parallèle très saisissant entre la doctrine des « Deux Esprits » du *Manuel de Discipline* et un passage de Philon, *Quaestiones in Exodum,* II, 23. Cfr J. Daniélou, dans *Etudes,* t. 277, 1953, p. 370.

59. Le P. Dubarle a fort bien vu tout cela : *art. cit.,* p. 436.

60. *Le livre de la Sagesse, Sa doctrine des fins dernières,* dans la *Revue Biblique,* t. XVI, 1907, p. 94.

Aux origines de la foi en l'Assomption

A propos d'un livre récent [1]

Dans un ouvrage intitulé : « L'Assomption de la T.S. Vierge dans la tradition byzantine du VI^e^ au X^e^ siècle », le P. A. Wenger vient de publier une série de documents qui jettent une clarté nouvelle sur certains aspects du développement de la croyance en l'assomption dans l'Eglise orientale, et il nous livre en même temps des études sur l'origine, la valeur et la signification de ces documents. Il nous fait d'abord connaître un récit grec apocryphe du VI^e^ siècle, où se trouvent affirmées l'assomption corporelle et la résurrection de Marie. Ce récit, découvert par le P. Wenger dans un manuscrit du Vatican (*Vat. gr. 1982,* f. 181-189 v.), paraît bien être la source du discours de Jean de Thessalonique, source dont l'existence avait été postulée par Dom Capelle [2]. Sa publication est accompagnée de celle d'un ancien récit latin de la mort de Marie, traduction d'un original grec inconnu mais apparenté à plusieurs autres que nous connaissons et notamment à celui que nous venons de mentionner [3]. Ensuite vient l'édition d'une homélie de Théoteknos, évêque de Livias en Palestine, dont la date peut être estimée entre 550 et 650, plus probablement dans la seconde moitié du VI^e^ siècle. Nous parlerons immédiatement de l'importance de ce document [4]. En outre le P. Wenger publie deux versions différentes de la légende du vêtement de la Vierge déposé à la basilique des Blachernes, à Constantinople; ces récits, qui datent également du VI^e^ siècle, ont l'intérêt de montrer le caractère mystérieux que l'on attribuait à la mort de Marie, la présence du seul vêtement de la Vierge supposant la disparition de son corps [5]. Plus tardives, car elles sont du VIII^e^ siècle, sont les quatre homélies de Cosmas Vestitor sur la Dormition; elles ont exercé indirectement une influence sur les idées assomptionnistes en Occident, grâce à une homélie latine anonyme qui en dépend, qui fut publiée au XII^e^ siècle par Gerhoh de Reichersberg, et fut notamment utilisisée par Jacques de Voragine dans la Légende Dorée [6]. Enfin, après l'édition de ces œuvres intéressantes pour l'histoire de la doctrine de l'Assomption dans le moyen âge latin, le P. Wenger nous présente la conclusion de la vie de Marie écrite par Jean le Géomètre, moine byzantin, vers la fin du X^e^ siècle [7]; cette

---

1. A. Wenger, A.A. — *L'Assomption de la T.S. Vierge dans la tradition byzantine du VI^e^ au X^e^ siècle.* Etudes et documents. Coll. Archives de l'Orient chrétien, 5. Paris, Institut français d'études byzantines, 1955, 25 × 17 cm., 426 p. Prix : 3.500 frs.

2. Dom B. Capelle, *Vestiges grecs et latins d'un ancien « transitus » de la Vierge,* dans *Analecta Bollandiana,* LXVII (Mélanges Paul Peeters, I, 1949), p. 21-48.

3. *Cod. Augiensis 229,* f. 184 v.-190 v., de Karlsruhe, Landesbibliothek. A la suite de cette version latine, le P. Wenger publie une version en vieux français (*Paris français 988,* f. 165 v.-167 r.), traduction du *transitus* Colbert.

4. L'homélie de Théoteknos se trouve dans *Sinaït. gr. 491,* f. 238 r.-246 r. Le P. Wenger en a découvert également une version arabe, *Vat. arab. 698,* f. 41-48, dont la traduction lui a été communiquée par Mgr Van Lantschoot.

5. Il s'agit de la légende de Galbios et Candidos; la première recension provient de *Paris gr. 1447, Vatic. Palat. gr. 317* et *Vatic. Ottob. gr. 402*; la seconde de *Sinaït. gr. 491,* f. 252-258.

6. Les homélies de Cosmas se trouvent dans *Cod. Augiensis LXXX,* f. 49 r.-69 r.; l'homélie anonyme de Reichenau, *ibid.,* f. 107 r.-122 v.

7. Le P. Wenger édite le texte d'après *Vatic. gr. 504* et *Paris gr. 215*; il n'a

conclusion, qui comporte des vues théologiques remarquables, notamment sur la coopération de Marie à la rédemption, décrit la mort de la Vierge et son assomption.

Parmi ces textes inédits qui ont tous leur valeur puisqu'ils nous permettent une meilleure connaissance des développements de la foi en l'assomption, et qui sont mis à notre portée avec une étude critique approfondie, nous voudrions signaler principalement l'intérêt offert par l'homélie de Théoteknos. Cette homélie en effet apparaît comme la première affirmation catholique de l'assomption. Avant elle, on ne rencontre d'affirmation à ce sujet que dans le sermon de Théodose, patriarche monophysite d'Alexandrie[8]; mais ce sermon place un intervalle de 206 jours entre la mort de Marie et son assomption glorieuse, espace de temps durant lequel son corps aurait été soumis à la corruption. Au contraire, Théoteknos ne parle pas d'un tel délai, et il déclare expressément que tout en ayant connu la mort, le corps de Marie n'a pas connu la corruption. Il est donc le premier à exprimer la vérité de l'assomption telle qu'elle est actuellement comprise. Faut-il s'étonner que ce soit de Palestine que nous vienne ce premier témoignage doctrinal, puisque c'est à Jérusalem que tout naturellement on s'est posé le problème de la mort et du sort final de Marie?

L'assertion de Théoteknos revêt même une netteté impressionnante. A plusieurs reprises, il précise qu'il s'agit d'assomption du corps et de l'âme : le corps « fut élevé aux cieux avec l'âme pure et sans tache[9] ». On ne relève dans l'homélie aucune trace de doute ni d'hésitation, ni aucun indice de controverse à ce propos : à lire ces déclarations, on a l'impression que l'auteur explique et décrit une vérité admise sans conteste par le peuple chrétien.

Fait unique dans la littérature byzantine, l'homélie de Théoteknos porte dans son titre le nom même d'« assomption ». Il est remarquable que l'évêque de Livias se soit servi du terme que l'Eglise applique actuellement à la glorification céleste de Marie, alors que nulle part ailleurs dans les textes byzantins on n'emploie le mot « assomption » pour la fête du 15 août. Cette fête, établie au V^e^ siècle à Jérusalem, était d'abord appelée du nom de Mémoire de la Vierge; ensuite, au VI^e^ siècle, elle prit le nom de « Dormition ». Théoteknos parla d'assomption, sans doute parce que le terme « Dormition » ne s'était pas encore imposé universellement. Il y avait une certaine hardiesse à préférer le vocable « assomption », car en grec ce terme désigne proprement l'ascension du Christ.

Le grand intérêt de l'homélie est de nous montrer comment et pourquoi la vérité de l'assomption s'est manifestée dans la foi chrétienne. Le problème que posent les origines de la foi en l'assomption est celui de l'influence des apocryphes : cette foi fut-elle le résultat des récits légendaires et fantaisistes qui se mirent à circuler dès le V^e^ siècle? Certes, les grands docteurs du VIII^e^ siècle, saint Germain de Constantinople et saint Jean Damascène, affirment l'assomption pour des raisons dogmatiques, en la fondant sur les perfections exceptionnelles de Marie. Mais ces raisons avaient-elles déjà été aperçues et dégagées avant eux? A cet égard, l'homélie de Théoteknos se présente comme un test significatif, puisqu'elle est encore proche de la naissance et de la diffusion des apocryphes. Or qu'y voyons-nous? L'influence des apocryphes se fait sentir dans bon nombre d'éléments légendaires utilisés par l'homélie : Marie, qui doit recevoir la palme céleste, est entourée au moment de la mort par les

---

malheureusement pas pu consulter *Gênes 32*, f. 242-309; de ce dernier manuscrit, une copie se trouve à la Bibliothèque des Bollandistes, *196*, f. 59-182 v., copie dont il aurait été utile, à défaut de l'original, de signaler les variantes.

8. M. Chaine, *Sermon de Théodose, patriarche d'Alexandrie, sur la Dormition et l'Assomption de la Vierge*, dans *Revue de l'Orient Chrétien*, 29 (1933-1934), p. 272-314.

9. Wenger, *op. cit.*, p. 105 et 279.

apôtres, venus sur les nuées, et par les anges; le cortège funèbre, qui se dirige vers Gethsémani avec l'accompagnement de concerts angéliques, est attaqué par des Juifs, qui sont aussitôt frappés de cécité, et qui, devant ce châtiment miraculeux, se mettent à croire; le sépulcre est gardé par les apôtres, mais soudain « il y eut un tonnerre et un tremblement de terre, et ils virent la Vierge sainte élevée aux cieux [10] », son âme et son corps y étant escortés par des anges. Cependant, Théoteknos fait preuve d'une grande sobriété en rapportant ces événements; des récits exubérants des apocryphes, il retient seulement un cadre qui lui permet d'exposer sous une forme concrète la vérité de l'assomption. Et de plus, ce n'est pas sur ces récits qu'il appuie son adhésion à cette vérité, car, comme le fait remarquer le P. Wenger [11], chaque fois qu'il emprunte un fait aux apocryphes, il prend soin de le justifier par un motif doctrinal. Il procède systématiquement ainsi, et dans ce procédé on doit reconnaître la très ferme intention de fonder par des raisons théologiques l'affirmation de l'assomption.

Cette réflexion théologique n'a pas encore l'ampleur et la richesse de développement qu'elle prendra chez les docteurs du VIII[e] siècle; mais tout en restant plus rudimentaire, elle avance déjà les mêmes idées essentielles, si bien qu'on peut dire en toute vérité que déjà Théoteknos possédait la substance des arguments en faveur de l'assomption tels qu'ils seront proposés dans la suite, tels encore qu'on les retrouve dans la récente Bulle de définition. Dans sa forme abrupte, l'homélie témoigne éloquemment d'une foi en l'assomption pareille à la nôtre : c'est là une belle attestation de la continuité du développement du dogme, des origines à nos jours.

Il vaut la peine de retracer les lignes fondamentales de ce premier témoignage. Dès le début de l'homélie, apparaît une vue théologique intéressante. Au lieu de faire directement mention de la fête de l'assomption, Théoteknos commence par rappeler l'allégresse que cause chez les chrétiens la résurrection du Seigneur. Le prodige de l'assomption, qui réclame un cantique nouveau, a eu lieu « après la résurrection d'entre les morts, l'ascension au ciel et la session à la droite [12] ». C'est suggérer que l'assomption de Marie est conçue de façon parallèle à la résurrection et à l'ascension du Christ. L'évêque de Livias suit instinctivement ce que la théologie mariale appellera le principe d'analogie, principe d'après lequel on attribue à Marie, dans une certaine mesure et en tenant compte de sa condition de créature, les perfections du Christ. La glorification de la Vierge se modèle sur celle de son Fils. Vue féconde pour une théologie de l'assomption, car elle indique que l'on doit retrouver d'une certaine manière dans l'assomption la signification et le rôle que comportent, pour le Christ, résurrection et ascension.

Dans ce parallèle, la primauté de la résurrection du Christ est bien mise en lumière. Car c'est le Christ glorieux qui entreprend la glorification de sa mère. Pour Théoteknos, la glorification du Christ demeure donc au centre de l'économie du salut, et la glorification de Marie, loin de lui faire concurrence, n'en est qu'un prolongement, prolongement qui est une nouvelle gloire pour le Seigneur. Il importe de bien noter cette perspective, car des adversaires de la dévotion mariale lui ont reproché d'être une usurpation des honneurs dus au Christ : en maintenant la glorification du Christ comme premier fondement de la joie chrétienne en « la fête des fêtes » du 15 août, Théoteknos montre qu'à ses origines la vénération de l'assomption ne s'écartait pas d'une perspective essentiellement christocentrique. La Vierge a été élevée elle-même à la gloire céleste pour pouvoir contempler parfaitement son Fils, ressuscité et siégeant à la droite du Père, et pour en éprouver une plénitude de joie [13].

10. *Ibid.*, p. 285.
11. *Ibid.*, p. 106.
12. *Ibid.*, p. 273 (2).
13. *Ibid.*, p. 275-277 (7 et s.).

« Il convenait », dit Théoteknos, que Marie puisse assister au triomphe permanent du Christ, devant qui tous les genoux fléchissent [14]. Il s'agit donc d'un argument de convenance; c'est identiquement la manière de raisonner de la théologie mariale actuelle. On ne prétend pas que l'assomption puisse se déduire par nécessité strictement logique d'autres privilèges mariaux, mais qu'elle convient particulièrement comme suite et couronnement de ces privilèges, et qu'en l'admettant on aperçoit davantage la cohérence et l'harmonie du plan divin de salut. Les titres de Marie ne contraignaient pas Dieu à lui accorder la gloire de l'assomption; ils témoignent d'une intention divine de lui donner librement cette gloire, pour achever sa perfection et l'associer intégralement à la victoire du Christ.

Les arguments invoqués par l'homélie reposent globalement sur le principe de la maternité divine. La qualité de Mère de Dieu devait entraîner une glorification de l'âme plus grande que celle qui a été promise aux disciples : « Si en effet le Seigneur, en voyant les apôtres s'affliger de sa passion, leur a dit : « Je m'en vais pour vous préparer une place », à combien plus forte raison aura-t-il préparé une place à celle qui l'a engendré [15]... ». Et comme cette maternité a fait de Marie, non seulement dans son âme mais dans son corps, « le temple du Seigneur », elle postulait une glorification non seulement spirituelle mais corporelle : « Il convenait que son corps très saint, ce corps qui a porté Dieu, ce corps qui a accueilli Dieu, corps divinisé, incorruptible, illuminé par la lumière divine et plein de gloire, fût transporté par les apôtres, en compagnie des anges, confié pour peu de temps à la terre et élevé au ciel en gloire avec l'âme agréable à Dieu [16] ».

L'argument capital de la maternité divine nous est présenté avec ses conséquences et extensions; il prend de nouvelles nuances importantes selon qu'il implique une participation à la rédemption, une excellence suprême de dignité, et une sainteté exceptionnelle.

Dès la première fois qu'il est énoncé, il est replacé dans le cadre général de l'économie du salut : la maternité divine a été réalisée par le Seigneur afin que le prince du mal, qui avait triomphé par la femme, voie son pouvoir détruit par la femme. On comprend que le Christ ait introduit dans la gloire céleste cette femme victorieuse du démon, qui a délivré le genre humain de la malédiction d'Eve [17]. L'assomption répond ainsi au rôle joué par Marie dans la rédemption.

Théoteknos souligne avec plus d'insistance à quel point la maternité divine place Marie au-dessus de toutes les autres créatures. Il se plaît à affirmer sa supériorité sur les apôtres, et sur les personnages de l'Ancien Testament qui ont eu une fin glorieuse, Enoch et Elie. Dès lors, puisque Marie leur est supérieure, elle a dû recevoir une élévation supérieure dans les cieux : elle « demeure plus haut que Enoch et Elie, que tous les prophètes et tous les apôtres, plus haut que les cieux, à l'exception seulement de Dieu qui, dans sa bienveillance, a tout disposé en vue de notre salut [18] ». C'est là proclamer, en même temps que l'assomption, la royauté de Marie « notre sœur et notre souveraine [19] », l'excellence de sa dignité qui lui fait dominer l'ensemble de la création et ne la tient inférieure qu'à Dieu seul.

L'évêque de Livias n'a pas manqué non plus de redire, pour justifier l'assomption, que la Mère de Dieu fut d'une pureté et d'une sainteté parfaites : « Elle, la sainte et toute belle, la vénérable qui fut jugée digne de toute joie; elle,

14. *Ibid.*, p. 277 (8).
15. *Ibid.*, p. 277 (10).
16. *Ibid.*, p. 277 (9).
17. *Ibid.*, p. 273-275 (4).
18. *Ibid.*, p. 279 (15).
19. *Ibid.*, p. 291 (35).

mère et vierge; elle, pure et sans souillure [20] ... ». Dans les affirmations multipliées de la perfection de Marie, on peut distinguer trois aspects qui constituent chacun un titre à la glorification.

D'abord cette perfection est conçue de manière si absolue qu'elle paraît impliquer le privilège de l'Immaculée Conception. Toute souillure, quelle qu'elle soit, est exclue; et Théoteknos dit expressément, concernant la génération de Marie : « Elle naît comme les chérubins, celle qui est d'une argile pure et sans tache [21] ». Marie n'a donc pas été faite d'une argile souillée par le péché, de celle qui a été transmise par Eve au genre humain. Elle est d'une pureté angélique, qui caractérise son corps aussi bien que son âme : l'assomption corporelle n'a fait que manifester « la gloire de la chair immaculée », « du corps sans tache de la toute sainte [22] ».

La pureté de Marie éclate encore dans sa virginité, qui s'allie à sa maternité divine : le Seigneur « a pris chair d'une vierge; le sein de Marie a porté son fruit et sa virginité ne s'est pas flétrie [23] ». Aussi son corps qui « est demeuré vierge » ne pouvait-il pas être soumis à la corruption [24], et l'assomption s'appelle « assomption de la Toujours-vierge [25] ».

Enfin, la sainteté virginale de Marie qui fonde son assomption nous est présentée dans sa relation avec les personnes de la Trinité : « La Sainte a plu à Dieu le Père; la Vierge a plu au Verbe subsistant, engendré du Père avant les siècles; la Vierge a plu à l'Esprit vivifiant, qui éclaire tout et nous rend tous citoyens du ciel [26] ». C'est pour avoir plu de façon exceptionnelle à la Trinité en se mettant « au service de la grâce divine », qu'elle « est passée, l'âme avec le corps, au paradis de délices [27] ».

On remarque la solidité du raisonnement dogmatique, d'ailleurs fort simple et sans esprit de système. L'assomption résulte de la sainteté immaculée de Marie, de sa virginité perpétuelle, et de cette complaisance de la Trinité en l'âme que l'on pourrait appeler plénitude de l'amitié divine et de la grâce sanctifiante. Cette perfection que possède la Vierge dans son âme et dans son corps se rattache toujours fondamentalement à sa maternité divine, vérité que, d'un bout à l'autre de l'homélie, Théoteknos nous remet devant les yeux : « elle qui a allaité celui qui fit couler le miel du rocher; elle qui a nourri dans ses bras celui qui n'a pas besoin de nourriture; elle qui a été jugée digne de produire de sa chair, virginalement, son Créateur comme fils [28] ».

Toutefois la justification de l'assomption n'est pas encore complète. Il y manque un élément essentiel, que n'a pas négligé de souligner l'évêque de Livias. Il déclare et répète en effet que Dieu « a tout disposé en vue de notre salut [29] » ; l'événement de l'assomption n'est donc pas simplement envisagé comme un fait personnel à la Vierge, mais comme une merveille réalisée par le Seigneur pour nous. C'est une glorification dans le but de permettre à Marie d'accomplir une mission. La mère de Dieu « est partie pour le ciel comme ambassadrice de tous. Et parce qu'elle a son franc-parler chez Dieu, elle nous procure des dons spiri-

---

20. *Ibid.*, p. 275 (5).
21. Addendum à la p. 274 (6) : restitution d'après la version arabe.
22. *Ibid.*, p. 283 (20); p. 277 (11).
23. *Ibid.*, p. 289 (32).
24. *Ibid.*, p. 283 (21).
25. *Ibid.*, p. 289 (31).
26. *Ibid.*, p. 277 (12).
27. *Ibid.*, p. 279 (13); cfr Addendum, qui complète le texte grec et permet de corriger la traduction, ainsi que la note 1, p. 106 : il s'agit bien d'une affirmation de l'assomption en corps et en âme.
28. *Ibid.*, p. 275 (5).
29. *Ibid.*, p. 273 (1); p. 279 (15).

tuels [30] ». L'assomption rend donc Marie pleinement capable d'assurer sa fonction de médiatrice des grâces. Théoteknos nous explique comment cette fonction de médiatrice prolonge la maternité divine. Etant la mère du Christ, Marie est celle qui nous donne le Seigneur, et par le fait même celle qui nous donne la sagesse et l'enseignement de l'Esprit Saint, la paix et la charité, le pain de vie [31].

On voit que la fonction d'ambassadrice du genre humain, qui est reconnue à la Vierge montée au ciel, ne consiste pas simplement en des interventions multipliées pour nous obtenir des faveurs ou la satisfaction de nos demandes. L'évêque de Livias comprend cette médiation comme un rôle beaucoup plus essentiel : c'est la vie de la grâce en nous, assurée d'abord par l'illumination divine puis surtout par la charité à l'égard du Seigneur et du prochain, et principalement soutenue par le sacrement de l'Eucharistie, qui nous est donnée par la Mère de Dieu.

D'autre part cette préoccupation de souligner ce que l'on peut nommer la nature ontologique de la médiation de Marie, n'empêche pas Théoteknos d'apercevoir son aspect affectif de sollicitude aimante. Mère de Dieu, la Vierge est aussi mère des hommes; pour justifier la présence de tous les apôtres autour d'elle au moment de la mort, l'évêque nous dit : « Elle est la mère de tous, puisque le Fils unique et Verbe de Dieu a appelé frères ses propres disciples [32] ». Ce rôle de mère, qu'elle avait commencé à exercer dans sa vie terrestre à l'égard de tous les disciples de son Fils, elle peut le poursuivre pleinement grâce à l'assomption. C'est sur cette idée que se termine l'homélie : « Pendant qu'elle était sur terre, elle (la Mère de Dieu et Toujours-vierge) veillait sur tous, elle était comme une providence universelle pour tous ses sujets. Elevée au ciel, elle demeure pour le genre humain un rempart inexpugnable, intercédant pour nous auprès de son fils et Dieu [33] ».

On ne peut qu'admirer, dans leur simplicité, la sûreté des vues de Théoteknos de Livias; certes, comme le fait observer le P. Wenger, son homélie n'est pas un chef-d'œuvre et ne nous offre pas de beaux développements oratoires; elle n'en exprime que davantage la foi en l'assomption dans son état primitif, avec une théologie élémentaire, mais très solide et au fond très complète de ce privilège marial. Dès ses origines, la croyance en l'assomption, loin d'être aveuglément provoquée par des légendes, se réclamait de toute la lumière de la révélation.

La brève analyse de cette première attestation doctrinale de l'assomption suffirait déjà à montrer la valeur de la publication du P. Wenger. La découverte de l'homélie de Théoteknos est d'un très grand prix pour l'histoire des origines de la foi en l'assomption et pour la théologie de ce dogme. Les autres documents encore inconnus qui sont édités critiquement avec une traduction française fournissent aussi un appréciable appoint à la connaissance de la tradition : le P. Wenger fixe quelques chaînons importants du développement de la croyance. Dans les études qui accompagnent ces éditions, il a réussi à préciser l'authenticité ou la filiation de plusieurs pièces du dossier patristique, et peut nous présenter un tableau général des apocryphes de la Dormition suivant leurs rapports de dépendance. Son ouvrage, fruit d'un heureux travail de recherche, et d'une étude vaste et consciencieuse des textes et de leurs sources, apporte une contribution de premier ordre à la mariologie et doit être considéré comme un complément indispensable du livre du P. Jugie sur la mort et l'assomption de Marie.

J. GALOT, S. J.

30. *Ibid.*, p. 289 (31-32).
31. *Ibid.*, p. 289 s. (32-35).
32. *Ibid.*, p. 277 (9).
33. *Ibid.*, p. 291 (36).

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Discours de S.S. Pie XII à l'Académie pontificale des sciences sur les grandeurs et les limites de la science moderne en date du 24 avril 1955. — (Texte français dans *L'Osservatore Romano* des 25-26 avril 1955).

RÉSUMÉ DU DISCOURS

Introduction. Le monde créé est une manifestation de la sagesse et de la bonté de Dieu, parce que toutes choses ont reçu de lui l'existence et reflètent sa grandeur. Chacune d'elles est comme une de ses paroles. Souvent, ces paroles sont difficiles à comprendre à cause de leur profondeur; mais quand elles sont clairement connues, elles sont toujours conformes aux exigences supérieures de la raison.

La mission des savants compte ainsi parmi les plus nobles. Car ils doivent être, en un certain sens, les découvreurs des intentions de Dieu. Il leur appartient d'interpréter les choses comme des paroles divines, la nature comme un livre écrit par Dieu. Pour cela le savant doit écarter tout préjugé, toute prévention personnelle et se plier avec docilité à tous les indices de vérité.

Les deux exigences de la science : profondeur et extension. Il ne suffit pas d'admirer les résultats extraordinaires obtenus dans le domaine technique; ceux-ci ne sont pas le but principal de la science. Il ne suffit même pas de comprendre la méthode scientifique : perfectionnement des instruments mathématiques et des procédés expérimentaux, élaboration des hypothèses et formulation des théories nouvelles. Les problèmes les plus essentiels au savoir scientifique expriment une double exigence : il faut que le regard pénètre les réalités les plus profondes et s'élève jusqu'à une vue complète et harmonieuse des ensembles.

1. *Grandeur des découvertes modernes.*

En ce qui concerne la *profondeur,* le Saint-Père énumère les découvertes de la science moderne. Recherches sur la molécule, puis sur l'atome, puis sur les particules élémentaires : électron, proton, neutron, méson, positron... Action sur ces particules, fission des noyaux, transmutation des corps simples. On a créé de nouveaux instruments mathématiques, de nouvelles géométries, la relativité, la mécanique ondulatoire, la mécanique quantique.

En ce qui concerne l'*extension* : la science tend à prendre une vue d'ensemble, à synthétiser les divers secteurs de la recherche. Dans chaque secteur on a progressé. L'astronomie cherche l'origine des énergies stellaires. Le géologue commence à déterminer l'âge de la terre. La minéralogie découvre le secret des structures cristallines. La chimie construit des macromolécules. La radiotechnique augmente la fréquence des ondes électromagnétiques jusqu'à rejoindre celle des ondes lumineuses.

La science expérimentale utilise les découvertes physico-chimiques pour étudier les êtres vivants : progrès de la génétique, de la physiologie, recherches sur les virus.

2. *Limites du savoir scientifique.*

La double exigence de la science peut-elle être satisfaite par une recherche purement scientifique?

Et d'abord en ce qui concerne la *profondeur,* en ce qui concerne les fondements substantiels de l'être et de son action, en ce qui concerne notamment le principe substantiel d'unification vitale, la source interne de l'agir, de la croissance, de la multiplication végétative, la science expérimentale peut-elle par elle-même résoudre ces problèmes? Sont-ils de son ressort et tombent-ils dans le champ d'application de ses méthodes de recherche? *Il faut répondre que non.* Car la science procède à partir des sensations qui sont externes essentiellement. Pour interpréter les données expérimentales, le savant a besoin d'une lumière qui procède par voie inverse, de l'absolu au relatif, du nécessaire au contingent; il a besoin de la philosophie, connaissance des lois générales qui valent pour tout être au delà des lois connues empiriquement.

Et en ce qui concerne la *synthèse universelle,* sans laquelle les diverses branches scientifiques ne formeraient qu'une mosaïque, une composition anatomique du savoir, une juxtaposition sans unité vivante? Ici encore *la science seule est impuissante.* Il faut un fondement qui unifie les parties de l'édifice dans leur essence même. Il faut la philosophie unifiante par son universalité, claire dans sa profondeur, solide par son caractère d'absolu, efficace par sa nécessité.

3. *Collaboration nécessaire entre la science et la philosophie.*

On a cru pouvoir séparer les deux domaines. Les hommes de science ont refusé toute influence de la philosophie. Les philosophes ont cessé de suivre les progrès scientifiques et se sont attardés sur des positions formelles qu'ils auraient pu abandonner.

Mais ce divorce n'est plus possible, vu la nécessité d'une interprétation, l'exigence d'une synthèse unifiante. Sans doute de nombreux savants ont cru répondre à ces exigences de la science en s'abstenant de toute adhésion philosophique; ils ont pourtant travaillé sous l'influence de tendances philosophiques déterminées.

Ainsi, pendant longtemps, les savants ont admis une philosophie mécaniste. Ce fut le règne du déterminisme, la prétention de prévisibilité totale; le monde a paru une énorme machine composée de machines.

Or, les progrès de la science elle-même ont condamné cette conception. L'interprétation mécaniste de l'atome n'a pu se maintenir. Il a fallu se représenter l'atome sous une forme opposée aux lois physiques habituelles : électrons qui tournent sans rayonner d'énergie, orbites qui varient par sauts, rayonnement quantique. Ainsi, les mécanistes ont eu tort d'étendre arbitrairement à tout le cosmos les constatations externes sensibles : ils avaient cédé à un préjugé philosophique.

La méthode statistique veut expliquer comment le monde macroscopique, bien que constitué intégralement d'éléments microscopiques, obéit à des lois différentes. La physique nucléaire moderne va plus loin; elle change la façon habituelle de concevoir la particule corpusculaire et l'onde, la valeur exacte de l'énergie et la localisation précise d'un corpuscule, comme aussi le caractère prévisible d'un élément futur.

Ainsi la philosophie mécaniste est condamnée par la science.

Certains savants l'ont remplacée par une espèce d'idéalisme, dans lequel la considération du sujet tient le rôle principal. Au contraire, beaucoup de penseurs illustres se résignent au scepticisme : ils se contentent de constater les faits et de les faire entrer dans des synthèses partielles, renonçant ainsi à la synthèse universelle.

Selon le Saint-Père, cette synthèse, exigée par la science, reste possible mais à une condition : la science doit être en contact permanent avec la *philosophia perennis,* qui est un réalisme critique.

Conclusion. Interprètes autorisés de la nature, les savants doivent aussi enseigner ce qu'ils ont découvert, montrer les splendeurs du monde créé. De la sorte, ils n'abuseront pas de la science pour faire sortir les hommes du droit chemin; ils seront les bienfaiteurs de l'humanité en l'invitant à l'adoration.

BREF COMMENTAIRE

Le contexte. Ce discours est inséré dans une série. Une préoccupation constante de Pie XII est d'affirmer la valeur nécessaire des principes philosophiques. Dans l'encyclique *Humani generis,* cette valeur était rappelée à ces théogiens qui se méfient des principes et des notions universelles et qui sacrifient la formulation technique du dogme ou le caractère rationnel de l'apologétique. Elle était rappelée également en opposition avec les formes d'existentialisme et d'historicisme qui prétendent considérer uniquement l'individuel ou le temporel. Dans le discours sur les preuves de l'existence de Dieu (cfr *N.R.Th.,* 1952, p. 188), le Saint-Père marquait le point où une argumentation commencée par le savant doit être continuée par le philosophe. Dans le présent discours, c'est l'orientation de la science comme telle, abstraction faite de toute préoccupation théologique ou métaphysique, qui impose la collaboration du savant et du philosophe.

La distinction des objets formels. Pour une saine collaboration il importe de ne pas confondre les domaines. La science s'occupe du sensible, la métaphysique recherche l'intelligible.

Sans doute, l'acte du savant est intellectuel : le savant juge, raisonne et arrive à poser comme objectives des réalités que les sens ne perçoivent pas immédiatement. Pourtant ces réalités n'appartiennent pas encore au plan métaphysique. En effet, ou bien elles sont déduites de l'expérience sensible, ou bien elles sont posées comme explication de l'expérience sensible, c'est-à-dire comme des théories d'où l'on peut déduire les faits empiriques. Dans les deux cas, il y a possibilité de déduction; donc le point de départ et le point d'arrivée des raisonnements scientifiques ne peuvent pas être hétérogènes. En ce sens, tout le scientifique est d'ordre sensible.

L'ordre métaphysique, lui, est bien hétérogène par rapport à l'ordre sensible. Car la métaphysique atteint l'être en tant qu'être, l'affirmable en tant qu'affirmable. Analysez n'importe quelle affirmation, n'importe quel jugement, vous pourrez y retrouver les nécessités de l'être en tant qu'être. Tous les concepts métaphysiques peuvent être ou intuitionnés dans l'affirmation comme telle, ou définis à partir de l'affirmation comme telle. Au contraire, bien que l'expérience quotidienne nous fasse connaître les sons, les couleurs, la chaleur, personne n'a jamais réussi à définir ces contenus de conscience à partir de l'affirmation comme telle. Il y a donc hétérogénéité entre le sensible et le métaphysique.

Le privilège de la métaphysique. A deux reprises (outre la confirmation historique que donne l'échec du mécanisme ou le désarroi du scientisme), le Saint-Père donne le principe d'où découle sa thèse. La philosophie part de l'absolu, du nécessaire; elle connaît des lois universelles qui valent pour tout être; elle atteint l'essentiel, le fondement substantiel de l'être et de l'action.

Ce caractère de nécessité absolue résulte de l'objet formel. La métaphysique étudie l'affirmable en tant qu'affirmable. Dès lors les premiers principes du philosophe seront indiscutables; car si vous les contestez, *vous affirmez* qu'ils sont contestables et vous concédez par le fait même les propriétés de l'affirmation comme affirmation. La métaphysique est bien un réalisme critique qui ne craint aucune objection. Au contraire lorsque le progrès scientifique en vient à corriger une erreur de la science passée, les deux affirmations, celle qu'on corrige et celle qui corrige, présentent un caractère contingent : l'une n'appartient qu'au passé, l'autre n'appartient qu'au présent et peut-être à l'avenir.

De cette nécessité absolue on déduit le caractère universel et intemporel des lois métaphysiques. Il y a bien une *philosophia perennis.*

Première collaboration. Du principe posé par le Saint-Père, nous pourrions tirer un corollaire, non mentionné par le discours. Puisque la métaphysique atteint le nécessaire, le fondement de toutes les vérités même contingentes, c'est une méthode métaphysique qui pourra justifier critiquement les points de départ et les méthodes essentielles des sciences. Depuis que les mathématiciens ont commencé à réfléchir sur leurs axiomes, depuis qu'ils ont voulu chercher un fondement critique à leur science, une crise a commencé qui dure encore. La querelle entre « pure convention », « commodité », « formalisme hypothético-déductif », « intuitionisme du temps », etc., est à son paroxysme. Seule une méthode inspirée de la critique métaphysique permettrait de fonder les mathématiques. Quant aux discussions sur les fondements de la méthode expérimentale, notamment sur la justification de l'induction, les mêmes remarques s'imposent à plus forte raison.

Seconde collaboration. La philosophie seule pourra répondre à la question posée par la science concernant les fondements substantiels des êtres et de leur action. Car, sur ce point, il faut, comme dit le Saint-Père, suivre la voie inverse de la science. Pour nous en rendre compte, revenons à l'objet de la métaphysique : l'affirmable comme tel. Le métaphysicien va réfléchir sur les nécessités de l'affirmation. Ce faisant, il rencontrera sa propre conscience comme source d'activité cognitive et appétitive. Comment la recherche scientifique, partie d'expériences sensibles variées et contingentes, pourrait-elle reconstruire la conscience d'un *moi,* d'un individu humain, en juxtaposant des individus moléculaires? Au départ de cette construction, la pluralité des individus est posée comme principe d'explication. Comment cette pluralité expliquerait-elle jamais l'unicité de ma conscience?

La même considération pourra être transposée, *mutatis mutandis,* aux questions de la conscience animale, de l'individualité végétative et même de la substance minérale. Quant à ce dernier point, la notion de forme substantielle est en dehors du domaine scientifique. En veut-on un indice? Le savant se demandera volontiers d'où peut venir la thèse de la forme substantielle : lui ne voit que matière. Or, une fois que la question est correctement posée, il est immédiatement évident que l'individu minéral a une forme; ce qui est à démontrer, et laborieusement, c'est la présence d'une « matière première ».

Enfin la synthèse universelle des faits expérimentaux ne peut être réalisée que par une connaissance qui atteint les causes premières, causes dont l'action n'est pas confinée dans le domaine sensible.

La science irremplaçable. Le Saint-Père le note expressément. Le philosophe n'a pas compétence dans le domaine proprement scientifique. Car si l'intelligible ne peut se déduire du sensible, le sensible ne peut non plus se déduire de l'intelligible. Il est vain d'invoquer des principes métaphysiques pour réfuter la géométrie de Riemann ou la relativité restreinte, ou pour dessiner l'orbite des astres.

Ainsi la philosophie a besoin de la science. Elle en a besoin, non seulement pour ne pas confondre principes absolus et habitudes d'imagination, mais aussi pour reconnaître la réalisation concrète des essences définies métaphysiquement. L'apport de la science est nécessaire pour que le métaphysicien discerne de mieux en mieux ce qui, dans le monde, est humain, ou animal, ou végétal, ou minéral. Il est nécessaire pour que le métaphysicien reconnaisse concrètement autour de lui des causalités, des finalités. Développer ce point nous ramènerait au discours de Pie XII sur l'apport de la science à certaines preuves de l'existence de Dieu.

Conclusion. Laissons aux siècles passés l'emploi de métaphores et les querelles de priorité. La vérité est d'origine divine. Et chaque démarche de l'intelligence humaine, démarche scientifique, démarche philosophique, mais surtout collaboration des deux recherches, est un bien pour les hommes et les rapproche de Dieu.

G. Isaye, S. J.

Discours du 1er mai 1955 aux Associations chrétiennes des travailleurs italiens. — (*L'Osservatore Romano,* 2-3 mai. — *La Documentation catholique,* 1955, col. 577-584).

Le 1er mai a été à Rome l'occasion d'une manifestation extraordinaire des travailleurs chrétiens d'Italie A l'occasion du 10e anniversaire de la fondation des A.C.L.I. (Associations chrétiennes des travailleurs italiens), des délégations venues de toutes les parties du pays — trente trains spéciaux, 1500 autocars — se sont réunies le matin, Piazza del Popolo, pour une grand'messe célébrée par le cardinal Piazza, sur un autel en forme d'enclume. Les discours du cardinal et du premier ministre Scelba ont souligné le sens de la manifestation. L'après-midi, un cortège s'est dirigé vers la place Saint-Pierre. Les divers groupes de travailleurs allaient offrir au Saint-Père des dons représentant leurs diverses industries.

C'est à cette occasion que le Pape adressa aux centaines de milliers de personnes présentes un discours rappelant la sollicitude de l'Eglise pour le monde du travail et annonçant l'institution d'une nouvelle solennité liturgique en l'honneur de saint Joseph artisan.

« Dès leurs origines, Nous avons mis vos associations sous le puissant patronage de saint Joseph. Il ne pourrait, en effet, y avoir de meilleur protecteur pour vous aider à faire pénétrer dans vos vies l'esprit de l'Evangile. Comme en vérité. Nous vous l'avons dit alors (cfr *Discorsi e Radiomessaggi,* vol. VII, p. 10), c'est du cœur de l'Homme-Dieu, Sauveur du monde, que cet esprit passe en vous et en tous les hommes; mais il est certain également qu'aucun travailleur n'en fut jamais aussi parfaitement et profondément pénétré que le Père putatif de Jésus, qui vécut avec lui dans la plus étroite intimité et communauté de famille et de travail. De même, si vous voulez être près du Christ, Nous vous répétons aujourd'hui encore : « *Ite ad Ioseph* : Allez à Joseph! » (*Gen.,* XXXXI, 55).

» Les A.C.L.I. doivent donc faire sentir la présence du Christ à leurs propres membres, à leurs familles et à tous ceux qui vivent dans le monde du travail. Veuillez ne jamais oublier que votre premier soin est de conserver et d'accroître la vie chrétienne du travailleur. A cet effet, il ne suffit pas que vous satisfassiez et exhortiez à satisfaire aux obligations religieuses; il faut aussi que vous approfondissiez votre connaissance de la doctrine de la foi et que vous compreniez toujours mieux ce que comporte l'ordre moral du monde établi par Dieu, enseigné et interprété par l'Eglise, en ce qui concerne les droits et les devoirs du travailleur d'aujourd'hui. »

Le Pape, après avoir exprimé sa satisfaction pour la formation méthodique donnée aux A.C.L.I. et noté la propagande faite parmi les ouvriers en Italie contre les vérités de la foi et l'enseignement de l'Eglise, rappelle comment l'encyclique *Quadragesimo Anno* insistait sur l'apostolat à exercer dans le monde du travail.

« La formation du chrétien, et spécialement du travailleur, est un des devoirs principaux de l'action pastorale moderne. De même que les intérêts vitaux de l'Eglise et des âmes ont imposé l'institution d'écoles catholiques pour les enfants catholiques, de même la vraie et profonde instruction religieuse des adultes est, elle aussi, une nécessité de premier ordre. Ainsi donc, vous êtes sur la bonne voie; continuez avec courage et persévérance et ne vous laissez pas égarer par de faux principes.

» Car ces faux principes sont à l'œuvre ! Combien de fois n'avons-Nous pas affirmé et expliqué l'amour de l'Eglise pour les ouvriers ! Et pourtant on propage largement l'atroce calomnie que « l'Eglise est l'alliée du capitalisme contre les travailleurs ! » Elle, au contraire, mère et maîtresse de tous, a toujours un souci particulier pour ceux de ses fils qui se trouvent dans des conditions plus difficiles et, en fait, elle a efficacement contribué à la réalisation des progrès légitimes déjà obtenus par diverses catégories de travailleurs. »

Le Pape rappelle son Radiomessage de Noël 1942, dans lequel il a condamné les principes du socialisme marxiste, mais a affirmé aussi que l'ouvrier, dans son effort d'amélioration de sa condition, se heurte à tout un système qui est en opposition avec l'ordre de Dieu et la fin assignée par lui aux biens terrestres : « Quel prêtre, quel chrétien pourrait demeurer sourd au cri qui monte d'en bas et réclame dans le monde, d'un Dieu juste, justice et fraternité » (*A.A.S.*, XXXV, 1943, p. 16).

» Jésus-Christ n'attend pas, pour pénétrer les réalités sociales, qu'on lui ouvre le chemin avec des systèmes qui ne dérivent pas de lui, qu'ils s'appellent « humanisme laïque » ou « socialisme purifié du matérialisme ». Son règne divin de vérité et de justice est présent aussi dans les régions où l'opposition entre les classes menace sans cesse de prendre le dessus. Aussi l'Eglise ne se borne pas à invoquer cet ordre social plus juste, mais en indique les principes fondamentaux et invite les dirigeants des peuples, les législateurs, les employeurs et les directeurs d'entreprises à les mettre à exécution. »

Le Pape aborde ensuite le problème du « découragement » de certains catholiques italiens surtout parmi les jeunes. Il montre tout le travail de longue formation qui doit accompagner les réformes politiques pour que celles-ci portent des fruits solides et durables.

« Nous voudrions attirer l'attention de ces désabusés sur le fait que ni de nouvelles lois ni de nouvelles institutions ne suffisent à donner à l'individu l'impression d'être à l'abri de toute contrainte abusive et de pouvoir se développer librement dans la société. Tout sera vain si l'homme du commun vit dans la crainte de subir l'arbitraire et ne parvient pas à se défaire du sentiment qu'il dépend de la bonne ou de la mauvaise volonté de ceux qui appliquent les lois et dirigent, comme officiers publics, les institutions et les organisations ; s'il s'aperçoit dans la vie de tous les jours que tout dépend de relations qu'il n'a peut-être pas et que d'autres possèdent ; s'il soupçonne que derrière la façade de ce qu'on appelle l'Etat se cache le jeu de groupes puissants et organisés.

» L'action des forces chrétiennes dans la vie publique comporte aussi assurément que l'on favorise la promulgation de bonnes lois et d'institutions adaptées à l'époque ; elle signifie plus encore que l'on abolisse le règne des phrases vides et des paroles trompeuses et que l'homme du commun se sente appuyé et soutenu dans ses exigences et ses attentes légitimes. Il faut créer une opinion publique qui, sans chercher le scandale, dénonce avec franchise et courage les personnes et les circonstances qui ne sont pas conformes aux lois ou aux institutions justes, ou qui cachent déloyalement ce qui est vrai. Il ne suffit pas pour procurer de l'influence au simple citoyen de lui mettre en main un bulletin de vote ou d'autres moyens similaires. S'il veut être associé aux classes dirigeantes, s'il veut pour le bien de tous remédier parfois au manque d'idées utiles et vaincre l'égoïsme envahissant, il doit posséder lui-même les forces intérieures nécessaires et l'ardente volonté de contribuer à faire pénétrer une saine morale dans toute la vie publique. »

Les A.C.L.I., en poursuivant leur programme, prépareront l'avènement de ces transformations substantielles. Le Pape s'adresse en terminant aux travailleurs du monde entier :

« Chers fils et chères filles, présents sur cette place sacrée, et vous, travail-

leurs et travailleuses du monde entier, que Nous embrassons tendrement avec une affection paternelle, semblable à celle par laquelle Jésus s'attachait les foules affamées de vérité et de justice, soyez certains qu'en toute circonstance vous aurez à vos côtés un guide, un défenseur, un Père.

» Oui, chers travailleurs, le Pape et l'Eglise ne peuvent se soustraire à la mission divine de guider, protéger, aimer surtout ceux qui souffrent et qui leur sont d'autant plus chers qu'ils ont plus besoin de défense et d'aide, qu'ils soient des ouvriers ou d'autres fils du peuple.

» Ce devoir et cet engagement, Nous, Vicaire du Christ, désirons le réaffirmer hautement ici en ce jour du 1er mai, que le monde du travail s'est adjugé comme sa fête propre, avec l'intention que tous reconnaissent la dignité du travail et que celle-ci inspire la vie sociale et les lois fondées sur la juste répartition des droits et des devoirs.

» Accueilli de la sorte par les travailleurs chrétiens et recevant pour ainsi dire la consécration chrétienne, le 1er mai, bien loin de réveiller les discordes, la haine et la violence, est et sera une invitation périodique adressée à la société moderne pour achever ce qui manque encore à la paix sociale. Fête chrétienne donc : c'est-à-dire jour de jubilation pour le triomphe concret et progressif des idéaux chrétiens de la grande famille du travail.

» Pour que cette signification vous soit présente et, d'une certaine manière, en retour immédiat pour les dons nombreux et précieux qui Nous ont été apportés de toutes les régions d'Italie, Nous avons le plaisir de vous annoncer Notre détermination d'instituer — comme Nous instituons en réalité — la fête liturgique de saint Joseph artisan, en la fixant précisément au 1er mai. Agréez-vous, chers travailleurs et travailleuses, ce don que Nous vous faisons? Nous sommes certain que oui, parce que l'humble artisan de Nazareth non seulement incarne auprès de Dieu et de la sainte Eglise la dignité du travailleur manuel, mais reste toujours votre vigilant gardien et celui de vos familles. »

E. B.

S. CONGREGATION DU SAINT-OFFICE

Condamnation de l'ouvrage « Au diapason du ciel » de M. De Jouvenel. — (Décret des 23 mars-27 avril 1955. — *L'Osservatore Romano,* 8 mai 1955).

Madame Marcelle De Jouvenel a publié en 1950, à Paris, La Colombe, un ouvrage « *Au diapason du ciel* » avec introduction de Monsieur Gabriel Marcel. En sous-titre « L'invisible et le réel ». Ce livre raconte la manière dont l'auteur reste en rapport avec son fils défunt, par l'écriture « automatique ». Sa plume mue par une force indéfinissable trace les exhortations qui lui viennent de l'au-delà. Ces communications mystérieuses, loin de mettre en lumière les vérités dogmatiques, se présentent plutôt comme une influence psycho-physique du défunt sur l'âme de sa mère. L'introduction de Gabriel Marcel — tout en faisant des réserves au point de vue de la prudence chrétienne — s'efforce d'expliquer quelles seraient ces mystérieuses relations entre le monde invisible et la réalité « phénoménique », et cela par la « fidélité créatrice » qui établirait entre les vivants et les morts une continuité au moyen du corps envisagé comme agent de « médiation sympathique » avec l'au-delà. On saisit aisément pourquoi la lecture d'un ouvrage de ce genre a été interdite. Il n'est pas dans l'ordre normal de la Providence que l'on cherche à rester en contact de la sorte avec les disparus. Ces mystérieuses communications touchent de trop près au domaine de l'occultisme ou du spiritisme pour que l'Eglise n'écarte pas le danger qu'elles présentent pour des esprits mal éclairés ou ignorants des choses de la foi. E. B.

Bibliographie

ECRITURE SAINTE

ANCIEN TESTAMENT

G. Beer et R. Meyer. — *Hebräische Grammatik.* Band II. *Formenlehre II Syntax und Flexionstabellen.* Coll. Sammlung Göschen, Band 764/764a. Berlin, de Gruyter, 1955, 15 × 10 cm., 196 p. Prix : 4,80 marks.

La *Nouvelle Revue Théologique* (1953, p. 981-982) a rendu compte du premier volume de la Grammaire hébraïque de Beer-Meyer, où l'on trouve les notions sur l'écriture et la phonétique ainsi que l'étude des pronoms, noms et noms de nombre. Voici maintenant la seconde partie qui comprend l'étude du verbe : verbe fort, verbe avec laryngale, verbe faible, verbe avec suffixes, et l'étude des adverbes, prépositions, conjonctions et interjections. Viennent ensuite une cinquantaine de pages consacrées à la syntaxe. Les trente-cinq dernières pages présentent les tableaux des paradigmes : ceux du nom et ceux du verbe. Dans la recension de la première partie, nous avons souligné la valeur scientifique de l'œuvre de Georges Beer, retravaillée par le Professeur Rudolphe Meyer, de l'Université d'Iéna et nous avons dit les mérites de la collection Göschen, universellement connue et dont l'éloge n'est plus à faire.

G. Lambert, S. J.

Coll. *Das alte Testament Deutsch.* Goettingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 25 × 17 cm. :

4 : *Das erste Buch Mose* : kap. 25/19-50/26, traduction et commentaire par G. von Rad, 1953, p. 229-388. Prix : 5,80 marks.

9 : *Die Bücher Josua, Richter, Ruth,* traduction et commentaire par H. W. Hertzberg, 1953, 283 p. Prix : 9,40 marks.

12 : *Die Bücher der Chronik, Esra, Nehemia,* traduction et commentaire par K. Galling, 1954, 256 p. Prix : 8,20 marks.

Méthodiquement progresse l'intéressante collection *« Das alte Testament Deutsch »*. En trois fascicules parus en 1949, 1952 et 1953, M. Gerhard von Rad a terminé son important commentaire de la Genèse. Nous avons eu déjà l'occasion de dire toute la valeur des travaux de M. von Rad. Faut-il regretter que le genre adopté par la collection ait empêché l'auteur de développer l'aspect philologique et archéologique des problèmes posés par la Genèse? Les avis peuvent ici différer, mais remarquons que la nécessité où l'auteur se trouvait de mettre son exégèse à la portée de tous, lui a fait adopter un style d'une remarquable clarté, ce qui ne peut que plaire à tous les lecteurs, spécialistes ou non.

Comme l'a fait Dom Ubach dans la Bible de Montserrat, M. H. W. Hertzberg a rassemblé dans un même volume les trois livres de Josué, des Juges et de Ruth. En tête du volume, on trouve une bibliographie choisie pour chacun des trois livres, lesquels sont chacun précédés d'une introduction substantielle : six pages pour Josué, quatre pour les Juges et trois pour Ruth. Toutes les questions relatives à ces trois livres ont été dans les dernières années l'objet de tant de publications importantes que M. Hertzberg, dans une exégèse de vulgarisation, ne peut guère faire autre chose qu'un choix judicieux des solutions les plus plausibles. C'est à quoi il ne manque pas.

Kurt Galling, auteur du *Biblisches Reallexikon* (1937) dans le *Handbuch zum Alten Testament,* réunit en un volume l'œuvre du Chroniste : on sait que dans la Bible hébraïque l'ordre des livres est le suivant : les livres d'Esdras et de Néhémie, puis les livres des Chroniques. Ce n'est pas sans de bonnes raisons que K. Galling adopte l'ordre inverse, naturellement primitif. Les quelque dix pages d'introduction portent la marque d'une étude personnelle de l'auteur concernant l'œuvre du Chroniste, ou mieux des Chronistes, car M. Kurt Galling reconnaît, à côté d'un premier auteur, la main d'un second, d'un siècle environ plus récent. Cette distinction, exposée dans l'Introduction, est rendue sensible dans la traduction par l'emploi de caractères différents. Pour définir le caractère propre de l'œuvre chronistique, notre auteur reprend le mot bien connu de Reuss : « une chronique ecclésiastique de Jérusalem » (eine Kirchengeschichte von Jerusalem). Elle veut édifier et instruire la communauté postexilienne tardive. Le culte de la Loi est au centre des préoccupations. Le chrétien lira aujourd'hui l'œuvre chronistique en se rappelant que le Christ est l'achèvement de la Loi.

G. Lambert, S. J.

W. Rudolph. — *Chronikbücher.* Coll. Handbuch zum Alten Testament, Erste Reihe, 21. Tubingue, J. C. B. Mohr, 1955, 24 × 17 cm., xxvi-338 p. Prix : broché, 24,40 marks ; relié, 27,40 marks.

En 1949, dans la même collection, M. Wilhelm Rudolph avait donné le commentaire d'Esdras et de Néhémie (avec le troisième Esdras). Il complète maintenant le commentaire de l'œuvre du Chroniste en donnant une étude approfondie des Chroniques, suivant les exigences scientifiques qui font la valeur du « Handbuch zum Alten Testament ». Ce dernier consacre 600 pages à l'œuvre du Chroniste, alors qu'une œuvre de vulgarisation, excellente d'ailleurs, comme « Das alte Testament Deutsch », ne peut y consacrer que 250 pages. Tous les récents commentateurs des Chroniques se posent la question : « Quel but poursuivait l'auteur de ces livres qui semblent si bien faire double emploi avec la série des livres historiques qu'ils ont reçu le nom grec de « Paralipomènes » ? Pour notre auteur, il veut dépeindre la réalisation de la théocratie sur la terre d'Israël. Celle-ci se fonde sur l'élection d'Israël parmi les peuples, plus précisément : sur le choix de Juda et de Jérusalem, où David a son trône et Jahvé son temple; mais après que le règne de Dieu avait d'abord acquis une forme concrète, grâce aux efforts réunis de David et de Salomon, il est menacé de ne pouvoir se maintenir en raison de l'infidélité des successeurs de David. En droit, Jahvé aurait dû mettre fin à son règne en Israël, mais dans sa faveur, au milieu de la catastrophe, il laisse subsister la nouvelle communauté religieuse qui incorpore maintenant la théocratie. Le « leitmotiv » du Chroniste, à savoir que le véritable Israël ne se trouve qu'en Juda et à Jérusalem, est incontestablement une pointe contre les prétentions des Samaritains, si bien que, comme l'a dit Pfeiffer, les Chroniques sont en fait « the first apology of Judaism ». Comme le commentaire sur Esdras et Néhémie, la nouvelle œuvre de M. W. Rudolph est un travail remarquablement fouillé et d'une grande richesse d'information.

G. Lambert, S. J.

J. Steinmann. — *Ainsi parlait Qohèlèt.* Coll. Témoins de Dieu. 15. Paris, Edit. du Cerf, 1955, 19 × 12 cm., 137 p.

Dans la collection « Témoins de Dieu » où il a publié déjà des études sur Job, sur David, roi d'Israël, et sur Daniel, l'infatigable M. Steinmann nous donne aujourd'hui un charmant opuscule sur le livre de l'Ecclésiaste. Utilisant les meilleurs commentaires, il arrive à constater que « cent ans d'efforts critiques aboutissent à donner aux énigmes du livre cette simple réponse : Qohèlèt est le pseudonyme d'un vieux professeur de sagesse qui enseignait à Jérusalem aux environs de l'année 250 avant J.-C. Il laissa publier par un élève un tout petit livre en hébreu aramaïsé, qui contenait le condensé et la somme de son prestigieux enseignement ». Si nous demandons à M. Steinmann en quoi consiste, au point de vue religieux, l'originalité de cet enseignement, il nous répond : « Le Qohèlèt, ce sceptique, a impitoyablement dénoncé une lacune essentielle de la foi

qu'il avait reçue. Ce réactionnaire à tout crin a posé à la conscience juive un problème nouveau inaperçu des légistes, des prophètes et des sages. Ayant découvert le sens de l'éternité au cœur de l'homme, il a osé affirmer que les vieux axiomes de la sagesse étaient désormais vidés de toute substance. ... La vérité profonde à laquelle il est parvenu s'exprimerait ainsi en langage pascalien : « Misère de l'homme avec Dieu, si ce Dieu n'est pas le Dieu de Jésus-Christ. » Délicieux petit livre que celui de M. Steinmann : on y trouve la substantifique moelle de plusieurs gros commentaires, présentée d'une manière très personnelle, au point qu'on pourrait presque parler d'une interprétation nouvelle du Qohèlèt, au moins sur plus d'un point important. G. Lambert, S. J.

A. Neher. — *L'essence du prophétisme.* Coll. Epiméthée. Paris, Presses Universitaires de France, 1955, 19 × 14 cm., 359 p. Prix : 900 frs.

L'auteur nous avertit dès son introduction que son livre est « une formulation *juive* de la prophétie » (c'est lui-même qui souligne). Son interprétation est proche de celles de Franz Rosenzweig, Martin Buber et surtout Abraham Heschel, trois écrivains juifs bien connus. Le livre de M. Neher borne son objet au prophétisme biblique, en comprenant par la Bible le seul Ancien Testament selon le canon juif : Tora, Nebiim, Ketubim. L'intérêt de cette étude, même pour un chrétien, se trouve dans l'effort tenté par l'auteur de montrer l'essence irréductible du prophétisme biblique, malgré ses affinités avec le phénomène général du prophétisme. « Le prophétisme biblique est comme un miroir du prophétisme universel, mais un miroir où les reflets se recomposent en une lumière imprévue et nouvelle ». Dans une première partie, M. Néher étudie les prophétismes non bibliques, ceux de l'Egypte, de la Mésopotamie, de la Phénicie, de l'Iran et de la Grèce. Une deuxième partie retrace les cadres hébraïques de la prophétie. On trouve dans cette seconde partie des aperçus originaux et suggestifs sur l'Esprit (*ruach*) et la Parole (*dabar*), sur l'Alliance (*berith*) et sur la Loi (*tora*) dans leur relation avec ce dialogue du divin et de l'humain en quoi consiste la révélation prophétique. La troisième partie traite de la prophétie vécue, de la prophétie dans l'histoire, depuis Abraham et Moïse jusqu'aux derniers prophètes scripturaires. L'auteur termine son étude par des considérations sur la valeur de la prophétie biblique pour les hommes « post-bibliques » : pour un certain nombre, elle est un rêve parmi les rêves irréalisés du passé humain; pour les chrétiens et les musulmans, elle est une histoire ancienne qu'actualise une révélation nouvelle dont elle est la préfigure ou la préface; pour les Juifs, elle est une question que l'histoire Divine continue à leur poser. En tant qu'expression de la pensée juive, le livre de M. Neher est fortement pensé. Il est de plus très agréablement écrit. G. Lambert, S. J.

H. Hegermann. — *Jesaia 53 in Hexapla, Targum und Peschitta.* Coll. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 2. Reihe. Sammlung wissenschaftlicher Monographie. Band 56. Gütersloh, Bertelsmann, 1954, 23 × 15 cm., 133 p. Prix : 27 marks.

Avant d'être publié dans la collection des « Beiträge », le travail de M. Harald Hegermann a été présenté à l'Université de Goettingue pour l'obtention du grade de docteur en théologie. L'auteur se livre à une analyse menue et patiente des traductions du célèbre chapitre cinquante-troisième du livre d'Isaïe, celles d'Aquila, de Théodotion, de Symmaque, du Targum et de la Peschitta. Comme l'auteur le reconnaît dans son Introduction, l'origine et l'histoire de chacune de ces versions est encore entourée de beaucoup d'obscurité et restera probablement toujours en cet état, sauf des découvertes qu'il est toujours permis d'espérer. Cette obscurité ne peut pas ne pas affecter jusqu'à un certain point les conclusions que l'on tente de tirer de l'examen de ces versions, ou du moins, quand il s'agit des versions grecques, des maigres fragments qui nous en sont parvenus. Quoi qu'il en soit, M. Harald Hegermann croit pouvoir affirmer dans sa conclusion que toutes ces versions comprenaient le chapitre 53 comme se rappor-

tant au Messie et à un Messie souffrant et mourant. L'auteur reconnaît loyalement l'objection que l'on peut faire à cette conclusion : c'est l'influence pratiquement nulle que cette interprétation du chapitre 53 a exercée sur l'espérance messianique du peuple juif. Passe encore pour le peuple, plus porté à croire à la gloire du Messie futur qu'à ses humiliations. Mais comment expliquer cette ignorance chez un saint Paul? L'examen de ce problème nous paraît insuffisant dans la monographie de M. Hegermann. Ajoutons qu'une lecture attentive du targum ne nous a nullement convaincu qu'il y était question d'un Messie souffrant et mourant. Malgré ces réserves, le livre de M. Hegermann rendra de précieux services à ceux qui voudront reprendre l'examen de cette intéressante question. G. Lambert, S. J.

W. Zimmerli. — *Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel.* Eine theologische Studie. Coll. Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 27. Zurich, Zwingli-Verlag, 1954, 22 × 15 cm., 75 p.

Dieu habite une lumière inaccessible, nul homme ne l'a vu ni ne peut le voir, affirme saint Paul (*I Tim.*, VI, 16). D'autre part, l'Ecriture est remplie d'affirmations concernant la vraie connaissance de Dieu. Que faut-il comprendre par là? Dans les trente dernières années, cette question a fait l'objet de divers travaux, ceux de Hänel, Mowinckel, Botterweck, Reiss, Wolff, Bultmann. C'est dans la même ligne de recherches que s'inscrit la présente étude de M. Walther Zimmerli, professeur à l'Université de Goettingue. S'il a concentré son étude sur le livre d'Ezéchiel, c'est qu'il a d'abord été frappé par des constatations d'ordre statistique : sur 947 formes verbales de la racine « *yd*^{c} » (connaître), on en rencontre pour le moins 99 dans ce seul livre. Les Psaumes viennent ensuite avec 93 formes, puis c'est le livre de Job avec 71 formes. De plus, parmi les 86 emplois qu'Ezéchiel fait de « *yd*^{c} » au kal, il ramène, au moins 54 fois, avec une frappante monotonie, la formule : « Et vous saurez que je suis Jahvé ». M. Zimmerli tâche de fixer le sens de cette expression à la fois dans son contexte immédiat et dans son contexte éloigné, en cherchant la lumière que peuvent donner à cet égard les textes des hagiographes plus anciens. Son étude l'amène à une conclusion à laquelle doit s'attendre tout qui est conscient de la mentalité de l'Ancien Testament : il ne s'agit pas, il ne peut pas s'agir d'une connaissance philosophique de Dieu, mais bien de la manifestation que Dieu fait de lui-même dans les événements historiques. C'est évidemment la foi des hagiographes et du peuple d'Israël qui est à la base de cette interprétation religieuse de l'histoire. G. Lambert, S. J.

La Biblia. Versió dels Textos originals i comentari pels monjos de Montserrat. XV-II. Daniel — Lamentacions — Baruch — Llettra de Jeremias per Dom R. Augé. Monestir de Montserrat, 28 × 22 cm., 337 p.

Pendant l'année 1954 ont paru deux importants volumes de la collection exégétique publiée par la célèbre abbaye de Montserrat : c'est d'abord le volume d'illustrations relatives aux Nombres et au Deutéronome, œuvre de Dom Bonaventure Ubach; c'est ensuite le commentaire de Daniel, des Lamentations, de Baruch et de la lettre de Jérémie par Dom Ramir Augé, lequel en 1950 avait donné dans la même collection le commentaire de Jérémie. Dans son exégèse de Daniel, l'auteur se montre parfaitement au courant de la bibliographie et des diverses opinions émises sur la composition du livre, son genre littéraire et les autres problèmes connexes. Dom Ramir Augé adopte des solutions judicieuses, qui tiennent compte de tous les éléments en présence. En ce qui concerne le chapitre IX de Daniel et la prophétie des LXX semaines, il admet que les auteurs catholiques actuels y voient généralement une prophétie au sens typique. Voici pour Dom Augé la date probable de composition des Lamentations : la deuxième et la quatrième seraient de peu postérieures à la ruine de Jérusalem (580); la première serait des environs de l'année 538; la troisième

serait postérieure au retour des exilés (sans pouvoir préciser davantage); enfin la cinquième serait antérieure à l'année 164. Le livre de Baruch est de caractère composite : Dom Augé accepte sur ce point la solution adoptée par Heinisch (dans *Theologie und Glaube,* 1928, p. 696 ss.). En ce qui regarde la lettre de Jérémie, notre auteur, sans se prononcer fermement, n'exclut pas la possibilité d'une date de composition très tardive. G. Lambert, S. J.

K. G. Kuhn. — *Sifre zu Numeri.* Coll. Rabbinische Texte, Zweite Reihe, Tannaitische Midrashim, Band 2. (5.-8. Heft). Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 1954, 24 × 16 cm., p. 321-640. Prix : 24 marks, en souscription.

Depuis les années 1930, la maison Kohlhammer avait projeté et préparé l'édition de textes appartenant à l'ancien judaïsme rabbinique, lesquels n'avaient jamais été traduits complètement dans une langue moderne et qui n'avaient jamais non plus reçu une interprétation répondant au point de vue actuel de la science des religions. Il s'agit avant tout de la Tosephta et des midrashim émanant des docteurs Tannaïm du second siècle de notre ère. Commencé en 1933 par une édition de la traduction de « Sifre zu Numeri », et du texte original, de la traduction et de l'explication de la Tosephta, le travail fut interrompu en 1937 et n'a pu reprendre qu'après 1945.

La publication dans son ensemble doit comprendre une double série de textes : d'abord la Tosephta, c'est-à-dire l'ensemble des traditions ajoutées à la Mishna par les docteurs Tannaïm. L'édition de la Tosephta (avec texte, traduction et commentaire) comprend six tomes répondant aux six sedarim ou ordres entre lesquels se répartit l'œuvre rabbinique. Une seconde série comprendra la traduction et l'explication des Midrashim des Tannaïm. On a prévu : 1) Sifre zu Deuteronomium; 2) Sifre zu Numeri; 3) Sifre zu Leviticus. (Sur ces divers midrashim, cfr Hermann Strack, *Introduction to the Talmud and Midrash,* 1945, p. 206-209, avec bibliographie).

Les 320 premières pages de « Sifre zu Numeri » ayant été publiées dès 1933, les éditeurs présentent maintenant les pages 321 à 640; on arrive ainsi à *Nombres,* XXX, 14. Le midrash des six derniers chapitres est réservé à un cahier ultérieur. « Habent sua fata libelli », ce qui est surtout vrai de la littérature rabbinique, cette forêt touffue où l'on risque toujours de s'égarer. Les publications de la maison Kohlhammer ne manqueront pas de faciliter l'orientation.
G. Lambert, S. J.

A. Vincent. — *Les manuscrits hébreux du désert de Juda.* Coll. Textes pour l'histoire sacrée. Paris, Fayard, 1955, 18 × 12 cm., 281 p. Prix : 700 frs.

Les études de synthèse sur les manuscrits du désert de Juda vont se multipliant. Il faut savoir gré à ceux qui les entreprennent, tout en sachant que ces vues d'ensemble ne sont que provisoires et devront être modifiées sur plus d'un point à la suite de la publication intégrale des documents retrouvés. C'est ainsi que l'étude de M. A. Vincent n'a pas pu utiliser encore l'édition définitive des manuscrits en la possession de l'Université juive de Jérusalem. M. l'Abbé Albert Vincent, professeur honoraire à l'Université de Strasbourg, est bien connu des exégètes, en particulier par l'étude magistrale qu'il a fait paraître en 1937 sur la religion des Judéo-Araméens d'Eléphantine. Il a divisé la présente étude en quatre parties. Il fait d'abord l'histoire des découvertes, tant dans les différentes grottes de Qumrân qu'à l'Ouady Murabba'at et au Khirbet Mird. La deuxième partie est la présentation des documents retrouvés, les bibliques et les non bibliques; pour ces derniers, on donne traduction et commentaire. Une troisième partie est intitulée : « La Bibliothèque du couvent des Esséniens » : livres connus par ailleurs, comme l'écrit de Damas, le livre des Jubilés, le livre d'Hénoch, le testament des Douze Patriarches, et dont la présence est attestée dans la bibliothèque de la communauté de Qumrân. La quatrième partie est un essai historique où l'on fait le point de ce qui semble acquis et où l'on examine les

diverses hypothèses proposées : Assidéens, secte de la Nouvelle Alliance, Esséniens. Un dernier chapitre envisage le problème des relations entre les documents de Qumrân et le Christianisme naissant. Avec le don de sympathie qui le caractérise, M. l'Abbé Vincent examine avec une courtoisie toujours bienveillante les divers avis qui ont été exprimés par les nombreux orientalistes qui se sont occupés des manuscrits de Qumrân. Son livre de 280 pages est une excellente somme où l'on trouve, présenté avec une agréable clarté tout ce que l'on peut savoir à l'heure actuelle sur les célèbres rouleaux de Qumrân.

G. Lambert, S. J.

J. B. Pritchard. — *The ancient Near East in Pictures relating to the Old Testament.* Princeton, Princeton University Press, 1954, 29 × 22 cm., XVI-351 p., 769 ill., 4 cartes. Prix : 20 $.

Tous les exégètes connaissent et apprécient les deux volumes allemands publiés, en plusieurs éditions déjà, par Hugo Gressmann : *Altorientalische Texte zum A.T.* et *Altorientalische Bilder zum A.T.* Ces deux recueils de documents et de monuments sont d'une utilité constante pour celui qui veut replacer l'Ancien Testament dans le cadre de l'Ancien Orient. S'inspirant de ces modèles, les Presses de l'Université américaine de Princeton ont réalisé sous la direction de James B. Pritchard une œuvre parallèle. En 1950, elles publiaient *Ancient Near Eastern Texts,* œuvre réalisée en collaboration par les principaux orientalistes américains : égyptologues, sumérologues, assyriologues, hittitologues, philologues des textes de Ras Shamra, etc. En 1954, sortait de presse *Ancient Near East in Pictures* : c'est un magnifique volume contenant 769 illustrations (le volume similaire de H. Gressmann en contient 677). Ces illustrations sont groupées sous les chefs suivants : les types ethniques et leurs vêtements; la vie quotidienne; l'art d'écrire; les scènes de l'histoire; les rois et dignitaires; les dieux et leurs emblèmes; la pratique de la religion; les mythes, les légendes et le rituel tels qu'ils apparaissent sur les sceaux et cachets; enfin des photographies et des plans des principaux champs de fouilles. Bref, toutes les richesses de l'archéologie orientale sont mises à contribution pour donner une image complète, nuancée et fidèle de ce « background » de l'Ancien Testament, dont la connaissance est aujourd'hui tellement indispensable à l'exégète qu'il ne peut sans elle comprendre adéquatement le véritable « Sitz im Leben » de bien des passages de la Bible. Les ouvrages de James Pritchard ont sur les volumes de Hugo Gressmann (édition de 1926) l'avantage d'être au courant des découvertes faites pendant le dernier quart de siècle.

G. Lambert, S. J.

K. Lange. — *König Echnaton und die Amarna-Zeit.* Die Geschichte eines Gottkünders. Munich, Hirmer, 1951, 27 × 20 cm., 144 p., 65 reprod. Prix : 21 marks.

— *Pyramiden, Sphinxe, Pharaonen.* Wunder und Geheimnisse um eine grosse Kultur. Ibidem, 1952, 25 × 18 cm., 252 p., 80 reprod., 4 tabl. Prix : 19,80 marks.

— *Sesostris.* Ein ägyptischer König in Mythos, Geschichte und Kunst. Ibidem, 1954, 25 × 18 cm., 52 p., 48 reprod. Prix : 13,80 marks.

Avec la collaboration de la maison Hirmer de Munich, M. Kurt Lange a réalisé trois admirables livres sur l'histoire de l'Egypte ancienne; il conduit son lecteur d'une manière agréable à travers les principales périodes de cette histoire : dans le livre sur *les Pyramides, les Sphinx et les Pharaons,* on passe de la période préhistorique et des curieuses palettes à fard au message que nous livrent les pyramides, celle de Djézer à Sakkara, celles de Chéops, Chéfrem et Mykerinos à Gizeh. On nous apprend que l'énigme du Sphinx n'est pas encore complètement résolue. Un chapitre est consacré aux animaux auxquels l'Egypte ancienne rendait un culte : l'auteur s'efforce de rendre intelligibles pour des modernes ces

usages étranges. Un chapitre suivant explique ce qu'était pour un Egyptien le tombeau : la maison d'éternité. Nous sommes conduits après cela à Bibân el-Moluk, la vallée des Rois au passé légendaire. Puis ce sont d'émouvantes histoires de momies, des considérations éclairantes sur les amulettes et les formules magiques, sur le scarabée, symbole du dieu soleil. Citons encore les galeries de Rois et de Reines avec les admirables portraits que l'antiquité égyptienne en a conservés. Et nous comprenons en fermant ce premier volume l'enthousiasme de M. Kurt Lange pour l'Egypte et ses trésors inépuisables, trésors dont le lecteur a quelque idée en admirant les splendides reproductions, quelques-unes en couleurs, qui illustrent l'ouvrage.

La plaquette sur *Sésostris* conduit le lecteur au Moyen Empire. Il s'agit de Sésostris III, puissant souverain de la XII^e^ dynastie dont le règne dura au moins 35 ans (de 1878 à 1843 avant notre ère). M. Kurt Lange nous révèle dans sa préface que, quand il était encore un jeune étudiant de 18 ans, il s'était posé bien des questions en contemplant la tête brune de Sésostris III au Musée égyptologique de Berlin. C'est à ces diverses questions qu'il s'efforce ici de répondre en étudiant le souverain dans le mythe (celui d'Hérodote et celui de Diodore), dans l'histoire et dans les images que l'antiquité nous a conservées. M. Kurt Lange a rassemblé dans ce volume une documentation remarquable ne comprenant pas moins de 48 portraits splendidement reproduits de pharaons appartenant aux XI^e^ et XII^e^ dynasties. On en compte 21 de Sésostris III et 10 de son fils et successeur Amenemhat III.

Avec le troisième livre : *le roi Akhnaton et la période d'Amarna,* on est transporté au Nouvel Empire, à l'une des phases les plus étonnantes de la 18^e^ dynastie. Le règne d'Akhnaton (autrement dit Aménophis IV) se situe entre les années 1377 et 1358. Dans l'étude qu'il consacre à ce souverain « ivre de Dieu » (Daniel-Rops), M. Kurt Lange ne retrace pas seulement l'histoire d'Aménophis IV, mais il présente en même temps l'art d'Amarna, une des créations les plus ravissantes de l'art égyptien. Les 65 reproductions, éditées ici comme dans les deux volumes précédents avec une perfection qui fait honneur à la maison Hirmer, illustrent bien cette histoire de l'art d'Amarna.

Comme le livre de John A. Wilson, *The Burden of Egypt,* comme celui de Joachim Spiegel, *Das Werden der Alt-ägyptischen Hoch-Kultur,* les trois études de Kurt Lange contribueront à rapprocher de nous cette Egypte antique si attrayante, mais qui reste encore pour beaucoup une mystérieuse énigme.

G. Lambert, S. J.

H. Otten. — *Keilschrifttexte aus Boghazköi.* Siebentes Heft (Texte der Grabung 1952), 68. Wissenschaftliche Veröffentlichung der deutschen Orient-Gesellschaft. Berlin, Gebr. Mann, 1954, 35 × 26 cm., 8 p. texte, 20 p. autographies, un plan. Prix : 20 marks.

On sait que Boghaz-Keui, situé à 140 kilomètres à l'est d'Ankara, capitale actuelle de la Turquie, recouvre les ruines de ce qui fut autrefois Ḫattušaš, la capitale du royaume hittite au XIV^e^ siècle avant notre ère. On a fait en cet endroit plusieurs campagnes de fouilles, surtout depuis les années 1905 (cfr L. Speleers, *Les fouilles en Asie antérieure,* 1928, p. 230-237). On a découvert d'importantes archives écrites en cunéiformes, mais représentant divers dialectes. Un grand nombre de ces documents ont été publiés dans les fascicules antérieurs des « Keilschrifttexte aus Boghazköi ». Une nouvelle campagne de recherches a été entreprise en 1952, grâce à l'initiative personnelle du Professeur K. Bittel. Les trouvailles dans le domaine de l'épigraphie ont été cette fois très limitées : on a découvert en tout 153 fragments de tablettes. Ce sont ces fragments qui font l'objet de la présente publication. Les 20 pages autographiées qui reproduisent les textes cunéiformes des tablettes sont précédées d'un index analytique : il permet de se rendre compte de la grande variété des documents tant au point de vue de leur objet qu'au point de vue des dialectes dans lesquels ils sont rédigés : à côté d'une prière suméro-accadienne, on trouve des présages tirés de l'étude de la vésicule biliaire, des modèles de foie pour l'hépatoscopie, des fragments d'annales peut-être de Suppiluliuma et de Mursilis, des rituels où

sont nommées diverses divinités hittites, etc. La publication de M. Heinrich Otten est présentée avec le soin et le luxe qui ont toujours caractérisé les œuvres éditées par la « Deutsche Orient-Gesellschaft ». G. Lambert, S. J.

NOUVEAU TESTAMENT

P. De Haes. — *La résurrection de Jésus dans l'apologétique des cinquante dernières années.* Coll. Analecta Gregoriana, vol. LIX, Series Facultatis Theologicae, Sectio B (n. 24). Rome, Université Grégorienne, 1953, 23 × 16 cm., XII-318 p.

L'histoire de notre apologétique catholique, *telle qu'elle se révèle dans l'enseignement ecclésiastique,* est un sujet du plus vif intérêt et qui nous semble avoir été insuffisamment étudié jusqu'à ce jour; celui qui l'entreprendrait aboutirait, croyons-nous, à constater l'influence excessive des mouvements d'idées étrangers ou hostiles à notre foi sur les présupposés et la méthode des exposés classiques de nos raisons de croire; notre construction apologétique s'est trop exclusivement élaborée en réaction contre les attaques, et c'est regrettable. Telle est en tout cas l'impression qui se dégage de l'étude que M. l'Abbé De Haes vient de consacrer à un point particulier (mais essentiel) de notre apologétique : les preuves de la résurrection de Jésus. Il a limité son travail aux cinquante dernières années et l'a conçu sous forme d'un exposé chronologique, qui s'est de lui-même emboîté dans la succession des mouvements de pensée non chrétiens du dernier demi-siècle. La méthode est plutôt analytique et descriptive; l'auteur résume avec grande clarté les travaux des apologistes catholiques de la résurrection, les situe dans l'atmosphère scientifique de l'époque, met bien en relief ce qu'ils apportent de neuf et ce qui reste encore perfectible; il n'a pas cherché toutefois à aboutir personnellement à une argumentation finale qui engloberait tous les points de vue exposés; il a voulu seulement fournir d'utiles matériaux et nombre d'excellentes observations aux professeurs d'apologétique. L'ouvrage rendra de grands services.

En voici le plan et le contenu essentiel : Chapitre I : Le problème de la résurrection avant 1900 : exposé des attaques anciennes et intéressante description de l'apologétique catholique classique à la fin du XIX[e] siècle; à la lecture de ces pages, plusieurs se demanderont si, en certains manuels d'aujourd'hui, les progrès, que l'auteur va exposer dans les chapitres suivants, ont exercé une réelle influence et si la structure des preuves n'y est pas restée essentiellement ce qu'elle était en 1900. — Ch. II : L'Apologétique sur le terrain de la critique moderne : en regard du point de vue négatif de critiques tels que Réville, Schmiedel, Weizsäcker, analyse approfondie du travail du P. V. Rose : « Le tombeau trouvé vide » dans ses « Études sur les Evangiles » (1902); en opposition avec le modernisme de Loisy bien décrit p. 46-48 (distinction entre la résurrection selon la foi et la résurrection selon l'histoire) et en réfutation du livre de A. Meyer (« Die Auferstehung Christi » : 1905), conférence de P. Ladeuze, qui fit alors sensation et fut immédiatement publiée et ensuite rééditée; « La résurrection du Christ devant la critique contemporaine » (1907); M. de Haes consacre à ce travail de nombreuses pages d'analyse détaillée et de discussion : il s'arrête ensuite au livre de E. Mangenot (« La Résurrection de Jésus », 1910). — Un autre point de vue d'attaque se manifeste avec « L'histoire des religions » : le ch. III s'ouvre par le rappel de la fameuse conférence de R. Reitzenstein de 1910 : « Die hellenistischen Mysterienreligionen », bientôt suivie et... nuancée par l'intervention d'A. Loisy : et ceci amène la présentation, de ce nouveau point de vue, de trois apologistes : le P. Lagrange (Diverses études sur les « Mystères » dans la *Revue biblique* depuis 1919), le P. de Grandmaison (article 1915 et livre 1928 « Jésus-Christ », étudié d'abord du point de vue de ses notes d'histoire des religions), le P. Prümm (« Der christliche Glaube und die altheidnische Welt », 1935); tout ceci permet à M. De Haes de mettre en lumière la portée et les limites de l'histoire des religions dans l'étude de la résurrection de Jésus. — Particulièrement suggestif apparaît le ch. IV : « La Formgeschichte et la Résurrection »; l'auteur, élargissant son sujet, étudie d'abord dans ses principes

essentiels la Formgeschichtliche Methode (sa valeur légitime et ses erreurs), passe ensuite aux divers travaux de l'exégète suédois Lyder Brun consacrés à la résurrection (1911-1925) et aux réponses que lui opposa alors le P. Dieckmann. — Les deux derniers chapitres traitent, le ch. V de Maurice Goguel (surtout : « La foi à la résurrection dans le christianisme primitif », 1933) et des articles que lui opposa le P. Braun, O.P., dans la *Revue biblique* (1936-1937), le ch. VI de « l'orientation dans les publications récentes », en particulier du travail de J. Schmitt (« Jésus ressuscité dans la prédication apostolique », 1949). L'intérêt de la dissertation de M. De Haes ne réside pas seulement dans l'inventaire attentif et dans l'analyse fidèle des études successivement examinées, mais plus encore dans la façon dont il a marqué la progression d'une étude à l'autre, en vue de mettre en lumière les multiples aspects, complémentaires l'un de l'autre, de la preuve de la Résurrection de Jésus. J. Levie, S. J.

R. Knox. — *A New Testament Commentary for English Readers.* I. *The Gospels.* II. *The Acts of the Apostles. St Paul's Letters to the Churches.* 2 vols, Londres, Burns Oates & Washbourne, 1953-1954, 22 × 14 cm., xvi-276 et x-322 p. Prix : 18 sh.

Une bonne traduction de la Bible n'est achevée, n'apparaît pleinement intelligible et solidement justifiée que moyennant une paraphrase explicative ou un bref commentaire. La traduction du Nouveau Testament de Mgr Ronald Knox ayant maintenant acquis, dans tous les pays de langue anglaise, une diffusion et une renommée bien méritées, il était naturel, presque nécessaire, que l'auteur éprouvât le besoin de lui donner toute sa valeur, toute son efficacité religieuse, par une œuvre parallèle d'interprétation, succincte et éclairante. Ainsi tout catholique pourra lire cette traduction, la comprendre, la pénétrer, comme le traducteur lui-même l'a comprise et l'a raisonnée ; il sera mis à même d'entrevoir, de repenser Matthieu, Paul ou Jean, comme Mgr Knox les a entrevus et repensés. C'est dire que, dans la pensée de l'auteur, le commentaire présent est inséparable de la traduction, doit se joindre immédiatement à elle. C'est en même temps caractériser le genre littéraire de ce commentaire : avant tout simplement explicatif, très personnel, évitant avec raison toute discussion technique, ayant en vue l'ensemble des lecteurs chrétiens et non les spécialistes. Ceux-ci pourront parfois n'être pas de l'avis de Mgr Knox ; ils reconnaîtront toujours la remarquable clarté de son interprétation, la solidité de son travail exégétique, l'intérêt, la vie, la pénétration chrétienne de ses exposés ; ils pourront être moins satisfaits de l'une ou l'autre section de l'ouvrage ; personnellement, nous avons été un peu déçu par le commentaire de l'épître aux Romains ; mais ce que tous apprécieront chez Mgr Knox, c'est le don de présentation personnelle, captivante, sympathique, élevante. J. Levie, S. J.

J. Renié, S.M. — *Manuel d'Ecriture sainte.* Tome V. *Les actes des apôtres. Les épîtres catholiques. L'apocalypse.* 4e édit., Paris-Lyon, Vitte, 1954, 19 × 12 cm., 456 p. Prix : 600 frs.

Le *Manuel d'Ecriture Sainte* du P. Renié a commencé à paraître il y a 25 ans ; la *Nouv. Rev. Théol.* a pu, de 1931 à 1939, annoncer successivement, analyser et, en général, louer vivement chacun des six volumes de l'ouvrage (1931, p. 189 ; 1932, p. 474 ; 1934, p. 852 ; 1936, p. 759 ; 1939, p. 604). La même ténacité au travail qu'il avait mise à la composition, l'auteur l'a apportée ensuite à la mise à jour constante de son œuvre. On le constatera pour la 4e édition de ce Ve volume, particulièrement pour les 225 pages consacrées aux Actes des Apôtres. Chargé de rédiger le commentaire des Actes pour la Sainte Bible de Pirot et Clamer (cfr *N.R.Th.*, 1950, p. 1099), le P. Renié a été amené à approfondir encore l'étude de ce livre inspiré et en a largement profité pour son manuel. La bibliographie est attentivement suivie jusqu'aux travaux les plus récents (p. ex. Black, J. Dupont, Knox, etc.). La même information bibliographique se constate pour les épîtres catholiques et pour l'Apocalypse. L'auteur, toutefois, maintient sans changement son interprétation de la 1a Petri III 19 suiv. et sa

méthode de discussion de l'authenticité de la 2ª Petri, que, pour notre part, nous aurions préféré voir nuancer autrement. Son interprétation de l'Apocalypse reste fidèle aux vues exposées par le P. Allo dans son remarquable Commentaire des Etudes bibliques, en gardant aussi sa théorie de la « récapitulation », théorie dont il est permis de n'être pas partisan; il ne fait pas sienne (p. 339) — et, nous semble-t-il, avec raison — l'hypothèse récente du P. Boismard sur la formation de l'Apocalypse. On voit, par ces quelques exemples, que le P. Renié suit de près les recherches récentes, les discute et en juge en connaissance de cause. Son manuel continue à mériter la grande confiance dont il jouit dans les milieux catholiques. J. Levie, S. J.

Mgr J. Holzner. — *Autour de saint Paul. Son message, hier-aujourd'hui.* Paris-Colmar, Edit. Alsatia, 1954, 23 × 15 cm., 287 p. Prix : 750 frs.

Un des traits qui ont rendu si attachante — et si rapidement célèbre — la vie de « Paul de Tarse » de Mgr Holzner (1re édition allemande en 1937, ayant en 10 ans compté 21 éditions), est qu'il a magnifiquement exprimé la profondeur de vie intérieure et la haute signification doctrinale du message de Paul. La même ligne de pensée se continue dans le volume présent (publié en allemand en 1947), mais en insistant particulièrement sur la *portée actuelle* des enseignements de l'Apôtre. C'est saint Paul repensé dans le monde contemporain. L'ouvrage est essentiellement *apologétique*; il est fait de conférences données par l'auteur ou d'articles publiés par lui dans cette atmosphère trouble, si pénible pour les chrétiens d'Allemagne, qui va de 1937 à 1947; l'auteur a toutefois regroupé ces diverses études, tâchant de les unifier autour d'une idée centrale, qui forme le ch. VI : « Paul, l'Apôtre des Nations. Son importance dans l'histoire du monde ». Les études réunies en ce volume sont très variées : ici la doctrine de Paul se trouvera mise en contraste avec la conception de vie de Fr. Nietzsche, là avec celle de Kierkegaard; les citations d'écrivains allemands des trois derniers siècles abonderont pour mieux marquer la valeur unique et définitive du message chrétien interprété par Paul. — Ailleurs Paul sera étudié dans son milieu du Ier siècle (Paul et le monde antique. Les mystères grecs et l'idée du salut), mais toujours en vue de mettre en pleine lumière le sens éternel de la doctrine paulinienne : elle synthétise l'esprit de l'Ancien Testament en l'approfondissant autour de l'apparition du Christ; mais elle exprime aussi tout ce qu'il y avait d'aspirations justes dans la pensée grecque. Peut-être la tendance à la synthèse entraîne-t-elle parfois Mgr Holzner au delà de ce que l'histoire rigoureuse peut affirmer avec certitude des présupposés, des sources de la doctrine de Paul; mais l'effort de reconstruction de l'auteur est toujours suggestif et éclairant. Le don « d'accueil » de l'auteur pour toutes les valeurs humaines authentiques est très sympathique. — D'autres travaux enfin ont un caractère pastoral (« Paul prêtre ». — « Paul prédicateur », etc.). — Bref, un ensemble de « méditations », doctrinales, historiques et pastorales, autour du message de Paul, interprète, accrédité par Dieu, de la révélation du Christ. J. Levie, S. J.

O. Michel. — *Der Brief an die Römer.* 2 fascicules. Coll. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, Abt. 4. Goettingue, Vandenhoeck & Ruprecht, 1954-1955, 24 × 16 cm., XVI-358 p. Prix de l'ouvrage complet relié : 25 marks.

Voici plus de cinquante ans qu'a paru, dans le Kritisch-Exegetischer Kommentar de H. A. W. Meyer, la 9e édition du commentaire de l'épître aux Romains (rédigée par B. Weiss : 1899). Dès 1930, la 10e édition, confiée à E. von Dobschütz, était annoncée comme devant paraître très prochainement; après de longues années de préparation, von Dobschütz mourut avant d'avoir pu achever son œuvre; ses nombreuses notes furent d'abord remises à son ami A. Fridrichsen, professeur à Upsala, puis, après le désistement de celui-ci à cause des événements de la guerre mondiale, à Otto Michel, professeur à Tubingue. Otto Michel, tout en utilisant une partie du matériel rassemblé par son prédé-

cesseur, a tenu à faire œuvre personnelle et nous présente aujourd'hui le fruit de 14 années de travail. Selon le caractère habituel de la collection, le commentaire est très dense : discussion minutieuse, philologique et historique, des mots et des phrases; notes nombreuses; excursus assez fréquents, en petit texte. L'auteur n'a pas cherché à rendre la lecture de son texte plus aisée : il n'est pas rare qu'un même alinéa se continue durant plusieurs pages. L'interprétation est approfondie, souvent difficile à suivre, à cause du mode de pensée fort abstrait, mais, en fin de compte, enrichissante. M. Michel n'a pas le don de la formule éclairante, comme par exemple R. Bultmann; son style est trop chargé, trop encombré de circonlocutions; mais son exégèse est personnelle et vise à comprendre Paul jusqu'au plus intime de sa pensée, jusqu'aux diverses influences qui ont agi sur elle. Il n'est pas possible, en un simple compte rendu, de noter les interprétations sur lesquelles nous serions en désaccord avec l'auteur; ce seraient surtout des nuances à mieux préciser, par exemple à propos de *Rom.*, I 4 sur le Christ Fils de Dieu ou III 21-31, p. 98, sur la « justification », la « justice de Dieu », où se suivent des expressions, que nous ferions nôtres, et d'autres qui sembleraient les contredire. On appréciera particulièrement l'effort, fait par M. Michel, pour marquer la part du judaïsme (nombreux parallèles utiles) dans la formation de la pensée de Paul, ainsi que pour mieux retrouver dans les expressions de Paul les formules de l'Eglise primitive au milieu de laquelle il vivait. J. Levie, S. J.

G. Schrenk. — *Studien zu Paulus.* Coll. Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 26. Zurich, Zwingli-Verlag, 1954, 22 × 15 cm., 148 p. Prix : 14 frs suisses.

M. G. Schrenk, professeur d'exégèse de Nouveau Testament à la Faculté de théologie protestante de l'Université de Zurich, est surtout connu, en dehors de Suisse, par sa collaboration très active au *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* de G. Kittel. Signalons, entre autres, certains articles plus importants (20 à 60 pages), témoignant d'une grande compétence technique et d'un sens très marqué des valeurs religieuses : γραφή ; δικαιόω et dérivés; ἐκλογή ; θέλω ; ἱερός et dérivés; πατήρ. Ses amis et anciens élèves ont voulu célébrer son 75e anniversaire en lui offrant un volume reprenant cinq articles, publiés par lui durant ces vingt dernières années et qu'il était particulièrement utile de rendre accessibles à un plus large public. Tous sont centrés autour de la personne de saint Paul et de son époque et ont un caractère de haute vulgarisation. La formation juive de Paul se comprend plus aisément à la lecture du premier essai : « Rabbinische Charakterköpfe im urchristlichen Zeitalter » : reconstruction historique très vivante, mais dans laquelle entre naturellement une part de conjecture. Intéressante et suggestive est la seconde étude, cherchant à caractériser la conception *de l'histoire universelle* chez Paul à la lumière de la conception de l'histoire de l'Ancien Testament (mais centrée chez lui autour du fait rédempteur du Calvaire) et en opposition à la conception hellénistique. Le 3e article est consacré à l'épître aux Romains comme document missionnaire; le 4e traite des charismes dans l'Eglise de Corinthe et du *sens* de ces charismes dans le christianisme, en contradiction nette avec l'enthousiasme religieux du paganisme contemporain. La 5e étude « Urchristliche Missionspredigt im 1 Jahrhundert » réfute l'interprétation qu'avait donnée M. Dibelius du discours de Paul à Athènes devant l'Aréopage. On appréciera chez M. Schrenck le don d'exposition joint à la précision de l'exégèse. J. Levie, S. J.

C. Spicq, O.P. — *L'épître aux Hébreux.* I. *Introduction.* II. *Commentaire.* Coll. Etudes Bibliques. Paris, Gabalda, 1952-1953, 25 × 16 cm., 446 et 458 p. Prix : 2.400 frs par volume.

Les 900 pages, de texte serré, de ce volumineux et savant commentaire de l'Epître aux Hébreux réalisent une œuvre dont on ne saurait assez souligner l'importance et la richesse. Répondant aux exigences scientifiques les plus rigou-

reuses, cet ouvrage fait honneur à son auteur, à l'exégèse catholique et à la collection qu'il enrichit.

Rédigé sous forme d'exhortation morale pour réconforter des juifs convertis et les préserver de l'apostasie menaçante, cet écrit, d'interprétation difficile, « contient les éléments d'un traité d'apologétique, avec l'éloquence d'un discours et la forme d'une homélie » (p. 21), où l'exposé dogmatique reste soumis à la parénèse. Ce genre littéraire assez complexe explique en partie l'extrême diversité des plans proposés par les commentateurs. Tenant compte de l'enchaînement formel des idées par le procédé de l'*inclusio* et de la *concatenatio*, mis en lumière par M. Vaganay (*Mémorial Lagrange*, 1940, p. 269-277), le P. S. souligne l'unité de l'enseignement doctrinal essentiel de l'épître : le Christ-Prêtre, traité ex professo aux ch. VII-X, préparé par les six premiers chapitres et dont les ch. X, 19-XII, 29 tirent les conclusions pour la persévérance, le ch. XIII n'étant qu'un appendice déterminant quelques règles de vie pratique.

Dans les ch. III-VI de l'introduction, on aborde l'étude du milieu littéraire. Le chapitre de critique littéraire très fouillée, consacré au philonisme de *Héb.*, révèle, par l'étude comparée du vocabulaire, des métaphores, des schèmes de pensée, de la psychologie, que « les caractéristiques de la mentalité intellectuelle, littéraire, morale, religieuse de *Hébr.* sont celles même de l'Alexandrin ». Au total, le P. S. souscrit à la formule de Ménegoz : « l'auteur de l'épître est un philonien converti au christianisme » (p. 91). Il reste en effet que l'auteur expose une doctrine très évangélique. *Hébr.* manifeste une dépendance de la tradition évangélique tant pour la connaissance de la personne et de la vie du Christ que pour l'intelligence de son enseignement et la signification de sa venue sur la terre (p. 94-99). Dans les pages consacrées aux rapports de *Hébr.* avec la catéchèse évangélique, le P. S. étudie plus particulièrement trois faits de la vie de Jésus, tous relatifs à la Passion (la « tentation » à Gethsémani, la purification du Temple, le voile déchiré), auxquels l'épître fait allusion, et conclut que « d'une part *Hébr.* a reçu de la tradition évangélique la substance de son ample et très précise information chrétienne; d'autre part et surtout, son élaboration théologique est en dépendance directe de la catéchèse johannique » (p. 109). Ce dernier point, fort neuf, est étudié dans le détail en des pages fort pénétrantes (p. 109-138). L'argumentation, qui nous a paru de force inégale, mérite cependant de retenir l'attention. Vient enfin la comparaison avec les lettres de S. Paul. Il y a des différences frappantes de style et d'orientations de pensée qui ne permettent pas de regarder l'Apôtre comme le rédacteur immédiat de l'épître (p. 155). D'autre part la christologie et la sotériologie de *Hébr.* sont incontestablement paulinienne de même que son herméneutique de l'A.T. qui n'est que la mise en œuvre de la typologie paulinienne (p. 166). Il reste cependant que *Hébr.* ne saurait être l'œuvre littéraire de saint Paul mais bien d'un disciple. Tout en reconnaissant le bien-fondé des conclusions du P. S. dans ces chap. de critique littéraire, nous avons eu cependant l'impression que ces trois études ont été menées d'une façon quasi indépendante au point que le lecteur a quelque peine à discerner comment leurs conclusions s'harmonisent entre elles.

Les chap. suivants concernent l'auteur, les destinataires et la date de l'épître. Le P. S. regarde Apollos comme l'auteur probable de l'épître dont les destinataires sont une communauté de prêtres de Jérusalem convertis par la prédication de saint Etienne, exilés et probablement réfugiés en quelque ville de la côte syrienne ou palestinienne (p. 252). La lettre écrite peu de temps avant la ruine de Jérusalem, vers 67, fut sans doute expédiée du sud de l'Italie.

Vient ensuite un exposé magistral de la théologie de *Hébr.* La doctrine est originale et exigeante. Pour le croyant, la vie est un « exode » perpétuel vers la cité céleste. Toute tendue vers l'avenir, sa marche est définie par la révélation divine qui en fixe le but, par les épreuves providentielles et par la victoire de la foi qui est docilité à la parole de Dieu, confiance en ses promesses, fidélité et persévérance. C'est pour conduire ses frères et les introduire dans le monde céleste que le Fils de Dieu a pris condition humaine. Dans le Christ nous avons le Prêtre parfait qui par son sacrifice où il s'est offert dans « un esprit éternel » nous donne accès auprès de Dieu et inaugure une liturgie nouvelle.

L'introduction se termine par l'étude de la langue et des caractéristiques littéraires de *Hébr.*, par plus de trente pages de bibliographie extraordinairement

complète et souvent critique, et par deux indices, analytique et des principaux mots grecs.

Le commentaire est fidèle dans sa présentation comme dans son esprit à la tradition de la collection des « Etudes bibliques ». A côté du texte grec, une traduction plus scientifique que littéraire. Chaque section du texte reçoit une introduction spéciale faisant ressortir le contenu et la marche des idées. Chaque verset est analysé avec une abondance d'érudition et un sens philologique remarquable. Onze excursus s'arrêtent à des sujets importants et fournissent une bibliographie particulière.

On reste confondu devant l'abondance de ce commentaire qui suppose un travail énorme. Ce qui en fait le prix, ce n'est point seulement la richesse d'information mais surtout le fait que tout l'effort de l'interprète vise constamment une intelligence de la doctrine si haute de cet écrit inspiré. Nul doute que cette grande œuvre ne marque une date mémorable dans l'histoire déjà longue de l'exégèse de l'épître aux Hébreux. Plus encore qu'à des félicitations méritées l'auteur a droit à notre reconnaissance. Ch. Matagne, S. J.

J. Guitton. — *Dialogues avec Monsieur Pouget sur la pluralité des mondes, le Christ des Evangiles, l'Avenir de notre espèce.* Coll. « Eglise et Temps Présent », 2. Paris, Grasset, 1954, 19 × 12 cm., 260 p. Prix : 495 frs.

Tout qui connaît Jean Guitton sait la profonde vénération qu'il a vouée à Monsieur Pouget, ce vieux prêtre lazariste, mort en 1933, à l'âge de 86 ans. Si l'on veut comprendre l'origine de cette amitié que la mort n'a pas entamée, il faut lire le « Portrait de M. Pouget » que Jean Guitton publia en 1941. Ce livre n'était pas qu'une biographie ; il contenait les idées de M. Pouget, penseur, théologien, exégète vigoureux, courageux, intrépide dans ses démarches à la recherche de la vérité. Au début, ce « Portrait » étonna certains esprits qui ne furent rassurés que par la présentation qu'en fit le R. P. Huby, S. J., dans *Construire* (7e série), 1942, p. 186-196, sous le titre : « Monsieur Pouget (1847-1933). L'apostolat intellectuel d'un prêtre aveugle ». Il est vrai que ce livre précédait de deux ans l'encyclique « Divino afflante Spiritu », laquelle allait, sur plus d'un point, justifier les conceptions exprimées par Jean Guitton. Quand durant de longues années, on a subi l'influence d'un esprit aussi puissant et original que M. Pouget, on comprend que cette influence reste profonde par delà la mort. Celle-ci n'a pas interrompu le dialogue entre l'esprit de M. Pouget et celui de M. Guitton. Pour ce dernier, la pensée de son vieux maître est tantôt une invitation à des vues audacieuses, tantôt et le plus habituellement elle constitue une norme régulatrice qui, au milieu des spéculations les plus hardies, le ramène au sens des vraies réalités, des seules qui comptent, avec ce bon sens supérieur du terrien qu'était et que resta toujours M. Pouget. C'est bien là le rôle du vieux lazariste dans le dialogue sur la pluralité des mondes, ou sur l'avenir de notre espèce. Dans le Christ des Evangiles, on trouve, sur Alfred Loisy, certaines pages qui remettent en mémoire la parole évangélique : « Nolite iudicare et non iudicabimini ». G. Lambert, S. J.

THEOLOGIE MORALE

Morale chrétienne et requêtes contemporaines. Coll. Cahiers de l'actualité religieuse. Paris-Tournai, Casterman, 1954, 21 × 15 cm., 292 p. Prix : 90 frs belges.

Les auteurs de ce livre se sont interrogés non pas sur la morale chrétienne en elle-même, mais sur la théologie morale en son état actuel. C'est un fait que les « requêtes contemporaines » ont mis en question sa formulation, sa méthode, cela de trois ou quatre points de vue surtout : scripturaire, scientifique, philosophique, kérygmatique. Les études de ce recueil ont porté sur ces quatre terrains. Après une vue d'ensemble du problème (Jacques Leclercq), trois premiers

travaux cherchent à fixer les grandes lignes de la morale des synoptiques (Albert Descamps), de la morale paulinienne (Ceslas Spicq) et johannique (François-Marie Braun), tandis qu'un quatrième compare les morales des Grecs à la morale néo-testamentaire (Robert Flacelière). Deux études confrontent ensuite la théologie morale avec la science actuelle : psychologie (Hubert Delville) et sociologie (Prudent Driessen). Les requêtes actuelles de la philosophie sont condensées autour de deux articles : la liberté existentielle chez Jaspers (François Duyckaerts) et les caractères existentialistes de la conduite humaine selon Sartre (Francis Jeanson). La phénoménologie existentielle est comparée ensuite avec la morale thomiste (Henri-Dominique Robert). Dans une importante étude, où l'on peut voir l'ébauche d'une solution générale, un plan de morale kérygmatique, ou catéchétique, est largement exposé, critiqué au nom de la nécessité d'une théologie morale scientifique et enfin synthétisé avec celle-ci. Une conclusion de tout l'ouvrage résume les exposés et les discussions auxquels ils donnèrent lieu (Augustin Léonard). — On remerciera les organisateurs de cette rencontre : le recueil auquel ils ont abouti éclaire le problème passablement touffu qui défraie les écrits des moralistes catholiques depuis cinquante ans. Il contribuera à le délivrer des raisons de sentiment et à le conduire à une solution objective. On lira avec une spéciale attention les pages du Père Olivier, O.P., où il demande une théologie morale scientifique qui échappe à la subjectivité (p. 240) (la *Nachfolge Christi* de Fritz Tillmann par exemple, malgré sa remarquable valeur du point de vue spirituel, n'y échappe vraiment pas), et surtout celles où il montre (p. 245-250) comment la vie morale, qui revient au Père par le Christ, Voie, Vérité et Vie, part cependant nécessairement de Dieu, la Fin dernière. C'est l'amour de la Fin dernière surnaturelle, le Père révélé dans le Christ, qui domine toute la morale du Christ. On ne peut donner d'argument plus fort pour démontrer le primat en théologie morale de l'amour-charité, en fidèle conformité au plan de la Somme Théologique, qu'il convient seulement d'adapter à un exposé autonome de la seule morale et à la catéchèse actuelle.

R. Carpentier, S. J.

Coll. *Handbuch der Katholischen Sittenlehre.* Dusseldorf, Patmos-Verlag, 1953, 25 × 17 cm., 4e édit.

Th. Müncker. — *Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre.* 334 p. Prix : 18 marks.

Fr. Tillmann. — *Die Idee der Nachfolge Christi.* 296 p. Prix : 16,50 marks.

1. Comme dans les précédentes éditions, ces « fondements psychologiques de la morale catholique » décrivent d'abord, du point de vue phénoménologique, l'acte de conscience dans ses conditions psychologiques et psychiques générales; aussi dans ses principales conditions individuelles : caractère, tempérament, hérédité, âge, sexe. La seconde partie traite de la conscience en elle-même et expose les théories qui l'interprètent de façon trop empiriste ou trop intellectualiste, entre lesquelles l'auteur situe son interprétation, intégrant le sentiment moral et expliquant le processus selon lequel la conscience se développe. C'est ensuite l'analyse de la personnalité psychopathologique, des traumatismes affectant la conscience par le dedans et des influences défavorables du milieu naturel, social et collectif. Deux types de consciences anormales sont étudiés spécialement : l'angoisse et la scrupulosité d'une part, le caractère hystérique d'autre part. Enfin la quatrième partie s'occupe de la formation de la conscience et de la prévention ou du traitement de ses anormalités. L'intérêt de cet ensemble n'est pas à démontrer. Il réside non seulement dans la réunion de toutes les données importantes concernant la psychologie normale et anormale, individuelle et sociale, mais surtout dans l'aspect moral sous lequel toutes ces données sont vues et fouillées. La « conscience chrétienne » n'est pas abordée dans ce volume.

2. « La morale catholique est l'exposé scientifique de l'imitation du Christ dans la vie de la personne et de la communauté ». Fidèle à cette proposition, qui en 1933, lors de la première édition, parut à beaucoup une pure nouveauté, cette quatrième édition n'est point transformée. Aussi bien l'œuvre garde-t-elle tous

ses grands mérites. Elle rend à l'exposé de la morale chrétienne le caractère positif de l'Evangile. Elle vivifie le devoir en le décrivant comme l'imitation d'une Personne transcendante, image vivante du Bien révélé. Elle assure à la science morale son vrai objet qui est l'amour. Elle rattache la morale à ses sources dogmatiques : la nouvelle naissance dans le baptême, la présence de l'Esprit et la vie dans le Christ, la filiation divine, la communion des saints, l'appartenance au Corps mystique. Elle unifie la morale chrétienne autour des attitudes et des exigences fondamentales qui découlent du style de vie manifesté dans le Christ. Elle restitue à la morale l'humilité et l'ascèse comme routes de l'imitation du Christ. Enfin elle donne leur vrai sens au péché et à l'occasion du péché en y montrant la séparation d'avec le Christ. A regret nous ne pouvons discuter ici l'idée centrale de cette grande œuvre. Nous l'avons fait brièvement ailleurs (*Gregorianum*, vol. XXXIV, 1953, p. 53) et, si le « primat de la charité en théologie morale » a toujours nos préférences, l'importance de l'imitation du Christ n'en est nullement diminuée. Parmi les détails que nous aimerions relever, notons seulement la position selon laquelle le « conseil », exprimé clairement au concret par Dieu, deviendrait, pour celui qui le perçoit, une loi, comme expression de la Sagesse divine et du Bien le plus haut. Outre qu'alors il n'y aura plus de vrai « conseil », contrairement à la conviction de la tradition unanime, n'est-ce pas oublier que les actes de Dieu *ad extra* se terminent à la nature créée? Ce n'est pas en Dieu, c'est du côté de l'homme qu'existe et que doit exister le conseil. R. Carpentier, S. J.

Th. A. Jorio, S. J. — *Theologia moralis.* Vol. III. *De sacramentis in genere et de sacramentalibus.* 4e édit., Naples, d'Auria, 1954, 24 × 16 cm., IV-773 p. Prix : 3.500 lires.

Nous avons rendu compte des deux premiers tomes de cette réédition dans la *N.R.Th.*, 1954, p. 439-440. Comme nous le notions alors, l'abondance des cas de conscience résolus par l'auteur donne un caractère très pratique à cette théologie morale. La typographie les a cependant bien séparés de la doctrine proprement dite. Ce volume est consacré aux sacrements en général et en particulier, auxquels sont joints comme d'ordinaire les chapitres des sacramentaux et des indulgences. Dans le traité du mariage, on trouvera toute la législation issue du concordat italien. La question du jeûne eucharistique est évidemment mise à jour d'après la Constitution *Christus Dominus*. N'est-ce pas bien sévère de considérer comme péché grave le fait pour un fidèle, un malade par exemple, d'ailleurs bien au courant de la loi, de communier sans avoir demandé l'avis du confesseur là où il est requis? Qu'on n'oublie pas qu'il ne s'agit pas d'obtenir une dispense, ni même une permission. Il s'agit d'un avis à demander à celui qui *connaît* la loi. Il ne semble pas qu'il y ait ici matière à faute grave. La faute grave ne proviendrait que d'une grave imprudence avec laquelle on s'exposerait à violer objectivement la loi. C'est l'avis, semble-t-il, de la majorité des commentateurs que cite Oren W. Key, S. J., dans *Theology Digest*, vol. II, n° 1, Winter 1954, p. 58, qu. 3. — L'exposé de l'empêchement d'impuissance ne devrait-il pas tenir compte davantage des dernières sentences rendues publiques de la Rote, qui ont renouvelé la question du *verum semen*. On aimerait aussi discuter la position de l'auteur sur le cas des époux devenus impuissants et sur la fécondation artificielle après les dernières paroles de Pie XII. R. Carpentier, S. J.

W. Schöllgen. — *Die soziologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre.* Coll. Handbuch der katholischen Sittenlehre. Band V. Dusseldorf, Patmos-Verlag, 1953, 24 × 17 cm., 410 p.

« La sociologie a le modeste devoir d'éclairer quelque peu devant nous les sombres et pierreux sentiers que suit cette vie dans le temps; mais la direction et le but de la route sont indiqués au chercheur par un savoir plus haut ». Telle est la conclusion de cette prudente recherche sur les présupposés sociologiques de la théologie morale et pastorale. L'auteur s'est défendu de faire un manuel de sociologie et surtout de verser dans un « sociologisme » qui prétendrait dicter

ses lois à la morale. Mais celle-ci ne peut se passer des données descriptives de la sociologie, pas plus que de celles de la psychologie, pour appliquer ses normes à elle, sous peine de tomber dans le « moralisme » ou le « juridisme ». Tenir compte de ces « circonstances » qu'indique la sociologie, est un devoir de prudence et aussi de cette humilité qui montre en l'homme un simple instrument du Créateur, très imparfait et trop faible pour ne pas se soumettre aux possibilités matérielles que Dieu met à sa disposition. — Après une introduction où divers exemples, telle la notion de justice sociale, mettent en relief ce rôle nécessaire et limité de la sociologie, une première partie étudie le concept, la méthode et le domaine de la science sociologique en tant qu'elle a une signification pour la théologie morale catholique. C'est pratiquement un inventaire du matériel social qui doit intéresser le moraliste : il est fourni par les nombreux aspects d'une anthropologie qui découvre un homme à la fois grégaire et social; par la psychologie sociale de l'individu et des groupes; par la sociologie historique. La seconde partie traite des problèmes fondamentaux que pose l'ordre social du point de vue de la sociologie. Elle s'ordonne plutôt comme une série de remèdes adaptés aux diverses maladies de la vie sociale actuelle. Parce que celle-ci a besoin d'ordre, et ensuite de concrétisation sociale dans des styles de vie, et d'une organisation sociale en face de l'industrialisation du monde, enfin de l'aide de la charité chrétienne malgré l'aspiration actuelle à la seule justice, quatre chapitres étudient successivement : la valeur de l'ordre en soi et le principe de la tolérance du moindre mal; l'« éthos » et ses relations avec le moral; l'économie et la société; la problématique sociologique de la charité dans le monde moderne. Toute cette doctrine se groupe autour du « principe de subsidiarité » (ou du rôle supplétif de l'Etat), dont la pensée fondamentale est qu'il existe, antérieurement à l'Etat, une communauté plus profonde d'ordre naturel, avec ses fonctions à elle, que l'Etat ne fait qu'assurer et légaliser. — Nous n'avons donné ainsi que les lignes de faîte de ce volume, suffisantes cependant pour révéler sa richesse et sa rigoureuse méthode. En l'un ou l'autre endroit, le lecteur ne pourrait-il se méprendre en voyant des données proprement surnaturelles jugées d'un point de vue strictement sociologique? Par exemple le « style de vie » des conseils évangéliques peut-il supporter, sans des réserves expresses, une interprétation sociologique, alors que, théologiquement, le triple conseil décrit un *ordre social surnaturel* pleinement adapté à l'existence des membres du Christ dans le Corps mystique? Les lois « purement pénales » peuvent-elles passer pour un anachronisme sociologique, si elles résultent du fait que l'Etat terrestre, blessé par le péché originel, étant incapable de recouvrir parfaitement l'ordre de la conscience chrétienne, l'ordre de l'amour, il est bien obligé en certaines matières de légiférer dans le for purement externe, en marge de la conscience, ou même contre elle? Ces remarques que nous soumettons au savant auteur ne sont cependant que détails. Signalons enfin l'intéressant « excursus » qui trace « la route d'une étude de la sociologie » avec une abondante bibliographie commentée, surtout allemande. R. Carpentier, S. J.

Moral Profesional. Curso de conferencias por J. Todoli, J. Azpiazu, J. M. Areilza, etc. Coleccion de la Seccion de Etica individual y social, II. Madrid, Instituto « Luis Vives » de Filosofia, 1954, 21 × 14 cm., 345 p.

Voici un ouvrage nouveau et dont les auteurs n'ont pas manqué de courage. La morale professionnelle est sans doute une des applications les plus fréquentes de la morale et, on en conviendra sans peine, des plus importantes, des plus essentielles au bien commun. Mais elle pose des problèmes infiniment variés et délicats. Pour les résoudre concrètement, autrement que par des principes généraux, le moraliste devrait avoir vécu au contact de chaque profession, interrogé ceux qui y vivent, compris toutes leurs difficultés. La section d'éthique de l'Institut de philosophie *Louis Vivès* a organisé un cours de morale professionnelle et l'a confié à des conférenciers éminents choisis dans chaque profession. Après une leçon originale et spécialement vigoureuse sur les principes généraux de la morale professionnelle, on nous expose successivement la morale

de la banque, de la bourse et du commerce, du diplomate, du fonctionnaire public, de l'artiste, du juge, de l'entrepreneur, du technicien et de l'ouvrier, du journaliste, du médecin, du chercheur, du militaire, de l'avocat, de l'éducateur. Tous ces articles sont traités solidement et scientifiquement. Le texte est serré et souvent très dense. On a cherché partout à rencontrer les questions les plus actuelles sans esquiver les difficultés. Est-ce à dire que nous serons d'accord avec toutes les positions des divers auteurs? Non sans doute et nous ne saurions ici les passer en revue. Mais ce sont positions de détails. A quelque endroit qu'on le consulte, l'ouvrage ne décevra pas, ni par sa doctrine, ni par sa documentation, ni par le contact dont il témoigne à chaque page avec la profession vécue. R. Carpentier, S. J.

L. M. Macali, O.F.M.Conv. — *Elementi di teologia morale per laici.* Vol. I°. *I Principii.* Coll. Studio teologico per laici al santo. Serie C. *Testi maggiori.* N. 1. Padoue, Messaggero di S. Antonio, 1953, 25 × 17 cm., xii-432 p. Prix : 1.200 lires.

Cette théologie morale à l'usage des laïques veut répondre « aux besoins de l'heure », qui se révèlent dans l'intérêt des laïques pour « la Reine des sciences ». Ils fréquentent en effet la Théologie dans des instituts et des cours de plus en plus nombreux. L'ordre adopté en ce premier volume est celui de nos manuels latins de morale fondamentale. Mais l'auteur s'adapte parfaitement à ses lecteurs dans le choix des questions et la manière concrète et très humaine de les traiter, par la comparaison fréquente avec les morales profanes anciennes et actuelles et l'abondante bibliographie bien choisie qu'il donne en note et à la fin de chaque chapitre. Ouvrage solide, abondant et très vivant dans son expression. R. Carpentier, S. J.

N. Jubany Arnau, Pbro. — *El voto de castidad en la ordenación sagrada.* Estudio histórico-canónico. Barcelone, Herder, 1952, 22 × 16 cm., viii-82 p. Prix : 15 Pts.

La chasteté du prêtre résulte-t-elle uniquement d'une loi ecclésiastique qui lui en fait une obligation à partir du sous-diaconat, ou bien d'un vœu tacite que l'Eglise lui impose? L'auteur examine cette question dans les écrivains canonistes des XII^e^ et XIII^e^ siècles, dans les scolastiques antérieurs à Boniface VIII, enfin dans les textes canoniques et spécialement dans la décrétale de Boniface VIII en 1298, et il croit pouvoir conclure à un fort courant d'opinion en faveur de l'existence d'un vœu et d'un vœu solennel. Il suit d'ailleurs brièvement cette opinion dans les textes postérieurs. Cet intéressant travail n'est qu'une partie d'une thèse plus vaste. Une introduction le met en rapport avec les discussions que provoquèrent certaines théories concernant la « spiritualité du clergé diocésain », théories qui ont à vrai dire beaucoup vieilli depuis les mises au point de S.S. Pie XII. R. Carpentier, S. J.

E. Welty. — *Herders Sozialkatechismus.* II. Band. 2^er^ Hauptteil : *Der Aufbau der Gemeinschaftsordnung.* Fribourg-en-Br., Herder, 1953, 23 × 15 cm., xvi-398 p. Prix : 18,20 marks.

On doit être reconnaissant à l'auteur d'avoir maintenu dans ce second volume le point de vue qu'il avait choisi : écrire non pas une sociologie moderne, mais une éthique sociale. Il a eu raison aussi, malgré la multitude des questions théoriques et pratiques, d'avoir conservé à son œuvre son caractère de manuel de travail pour l'enseignement et la pratique sociale. Malgré ses justifications abondantes et approfondies, basées sur la philosophie sociale, sur la morale catholique et ses sources, l'Ecriture Sainte et les textes pontificaux, ce livre reste ainsi, comme son devancier, l'ouvrage clair, synthétique, pratique, directement utile qui n'existait pas et dont on avait le plus urgent besoin. Chaque question reçoit d'abord sa réponse en une formule précise et limpide; puis viennent les explica-

tions, les exemples, les justifications, les textes pontificaux. Ce volume traite, du point de vue des devoirs sociaux : 1) du mariage, de la famille, de l'éducation scolaire et familiale, du droit à la vie et de la fécondité; 2) de l'organisation des professions; 3) de l'organisation politique et de l'Etat; 4) de la communauté des peuples et des Etats, avec les problèmes du droit à la résistance, de la paix et de la guerre, du service militaire. Un tel ouvrage devrait exister dans toutes les langues. R. Carpentier, S. J.

J. Pieper. — *Über die Gerechtigkeit.* Coll. Hochland-Bücherei. Munich, Kösel-Verlag, 2e édit., 1954, 19 × 12 cm., 144 p. Prix : 5,40 marks.

On reproche souvent à la morale thomiste d'avoir fait trop large place aux schèmes aristotéliciens, particulièrement en ce qui concerne la justice. A lire ce petit traité, pareil avis se révèle assez superficiel. En respectant les fines structures de la Somme, l'auteur met en lumière la nature profonde de cette vertu, qui, pour trop de nos contemporains, n'est plus qu'un art de revendiquer à bon escient. Le premier chapitre s'intitule « Das Zustehende », traduction excellente de « *cuique suum* », que la langue française devra rendre, pensons-nous, par « Fondement du droit ». Pieper pose ici le thème principal de sa réflexion. Il avoue avoir mis longtemps à le bien saisir. A première vue cependant, rien de plus banal : c'est la nature raisonnable de l'homme qui est à l'origine de tout droit. Mais, dans la perspective chrétienne, nature implique création, et, pour le thomisme, raison signifie relation personnelle à Dieu. Rendre à chacun son dû, par disposition habituelle et sans attendre qu'une exigence soit formulée, c'est donc accomplir un très haut acte moral. A condition évidemment de rester soumis aux lumières de la prudence, ce sens de la vérité de l'agir. Le second chapitre pousse l'analyse dans la même ligne : la justice implique une opposition irréductible des sujets, tout en les unissant par des devoirs (Schuldigkeit) mutuels. Viennent ensuite très simplement les questions sur la place de la justice parmi les vertus cardinales et sur ses formes essentielles. Thèses d'école? Non, lorsque le sain intellectualisme du début leur confèrent leur vrai relief. Les pages consacrées à la restitution (p. 66-74) dégagent bien cette notion des embrouillements casuistiques. Dans sa sobriété l'étude du juste gouvernement suggère beaucoup : un Allemand aurait là-dessus bien des choses à dire. Mais c'est le dernier chapitre, « Limites de la justice », qui découvre le mieux la sûreté thomiste et la profondeur élégante du livre. Certains spirituels s'offusquent de voir la religion rangée parmi les parties de la justice. Pieper leur répond : il s'agit d'un point où la vertu se dépasse elle-même. Seule la conscience sensible à tout ce qu'elle doit aux autres peut saisir son incapacité de rien « rendre » à Dieu, dont la justice à notre égard est toujours miséricorde. La religion s'épanouit alors dans le sacrifice et l'*excessus paenitentiae.* Dans le même ordre d'idées, l'auteur remet en valeur les concepts si nuancés d'*affabilitas* et d'*observantia.* Notre époque ne comprend plus guère que saint Thomas ait parlé d'un certain droit à l'amitié. Mais la justice va jusque-là. Et il faut savoir suivre cet itinéraire du Docteur Angélique pour comprendre avec lui que les lois de la justice n'engendrent pas la paix si elles ne s'enracinent dans la charité. H. Declève, S. J.

P. Lorson, S. J. — *Défense de tuer.* Coll. « Le poids du jour ». Paris, Edit. du « Centurion », 1953, 19 × 14 cm., 144 p. Prix : 250 frs.

Il y a deux thèses assez différentes en ce livre. A la première qui condamne l'hypernationalisme et appelle généreusement à une mystique d'entente universelle, il faut applaudir sans réserve. La seconde qui dénonce le bellicisme criminel et admet cependant toujours, comme il le faut bien, la possibilité d'une guerre défensive juste, ne nous paraît pas éviter complètement l'insinuation d'un pacifisme irréel et surtout l'appel à des sentiments de terreur aveugle qui risquent d'affaiblir définitivement les populations dans tous les cas où il faudra

défendre des causes infiniment plus sacrées que la vie. Il faut toujours redire que la vie terrestre n'est pas le plus grand des biens. « Qui aime sa vie la perd ». On lira avec grand intérêt tout spécialement la discussion morale des diverses guerres, chaude et froide, défensive et offensive, préventive et « libératrice », et ce qui est dit de la vraie solution : la fédération des nations, que le catholique se doit d'appeler de tous ses vœux. R. Carpentier, S. J.

J. Ellul. — *L'homme et l'argent (Nova et Vetera)*. Coll. « L'actualité protestante ». Paris-Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1954, 18 × 13 cm., 220 p. Prix : 5,50 frs suisses.

L'auteur n'est point un professeur. Il est en garde contre certaine « trop bonne théologie ». Son livre présente, nous paraît-il, les réflexions d'un apôtre. Un premier chapitre situe le problème : il s'agit de religion, non d'économie, encore moins de politique. Quelle doit être, face à l'Argent, l'attitude du chrétien, *mon* attitude? Ouvrons la Bible (Ch. II). L'A.T., tout en condamnant les riches, voit dans les richesses une bénédiction. Dans le N.T., pas un mot en faveur de la richesse. En réalité, si Abraham, Job ou Salomon, vivant dans l'abondance, furent cependant des justes, ce n'est point qu'une morale correcte ait commandé l'usage de leurs biens. « C'est parce qu'ils étaient dans un certain rapport avec Dieu; rapport d'obéissance, d'amour, de prophétie » (p. 49). La richesse appartient à Dieu. Voilà le fondement d'une éthique où les Prophètes, l'Ecclésiaste, les Proverbes font apparaître le caractère propre des possessions terrestres : elles sont tentation; non pas le mal, certes; mais épreuve de l'attachement au seul Seigneur. Sans rester indifférente aux moyens d'acquérir, l'Ecriture ne se contente pas d'établir des critères moraux. Le pauvre comme le riche peut être corrompu par la passion de l'argent. Il peut comme le riche vouloir dominer Dieu et son prochain. Par contre, Jacob malhonnête sera comblé : il est béni de Dieu. Salomon impie sera couvert de gloire : il est un type du Messie. Avec l'avènement du Christ, le destin historique de l'argent et l'attitude éthique de l'homme se trouvent changés : la richesse n'est plus signe d'une réalité spirituelle. L'évangile nous révèle la *puissance* « Mammon ». Mais il nous enseigne aussi à l'exorciser, par exemple dans le don fait à Dieu (ch. III). Un quatrième chapitre esquisse une pédagogie de l'argent. On voudrait pouvoir s'y arrêter longuement; le catholique y retrouve, nous semble-t-il, les valeurs qui lui sont les plus chères : sens du péché, radicale nécessité de la prière, respect de la liberté, rôle de la famille, goût de l'humble détachement. Le dernier chapitre « Avec et sans l'argent » se termine par une méditation sur l'Enfant de la crèche. — L'auteur fait effort pour apprécier justement quelques attitudes romaines. Mais concernant le mérite (p. 115) et la corruption radicale de la nature (p. 154), il prolonge les malentendus courants. Du moins, un livre comme celui-ci montre-t-il que la Réforme, surtout dans le ministère de ses pasteurs, conserve des valeurs authentiquement chrétiennes, voire catholiques. — Cette prédication morale entièrement scripturaire donnera pas mal à penser au théologien. Sans doute, l'exégèse mise en œuvre, si elle ne verse jamais dans la fantaisie, se veut-elle d'abord spirituelle. Elle n'en laisse pas moins voir les richesses possibles d'une morale dégagée de la casuistique et revenue à une méthode vraiment théologique. H. Declève, S. J.

MORALE ET MEDECINE

A. Niedermeyer. — *Handbuch der speziellen Pastoralmedizin*. Band V. *Seelenleiden und Seelenheilung* (Psychopathologie und Psychotherapie). Band VI. *Sterben und Tod* (Euthanasie, Thanatologie). Vienne, Herder, 1952, 23 × 15 cm., xvi-448 et xii-387 p.

Voici les deux derniers volumes de ce grand ouvrage, dont en présentant les quatre premiers, nous avons déjà dit les mérites. On ne trouvera pas ailleurs un tel ensemble confrontant successivement toutes les questions médicales dans

leur état actuel avec la morale catholique et étudiant toutes leurs répercussions pastorales. Somme très complète de renseignements scientifiques et bibliographiques, et de tous les documents ecclésiastiques. On s'en convainc d'un regard en consultant la table alphabétique des matières qui prend près de 100 pages serrées sur deux colonnes et celle des noms qui en prend une quarantaine. — Le cinquième tome est consacré à la psychiatrie. Et d'abord aux questions fondamentales que posent à la morale la conscience des psychopathes, l'interprétation de leur état dans les diverses psychoses, neuroses et psychopathies; ensuite tous les problèmes moraux de la psychothérapie en général et dans ses directions actuelles, psychanalyse, etc. Une troisième partie très originale cherche à embrasser dans son ensemble une psychothérapie humaine basée, non plus sur des conceptions matérialistes qui n'apportent que des solutions partielles, mais sur le thomisme et exposée déjà, selon l'auteur, par Dante dans la Divine Comédie. Le « voyage mystique » du poète philosophe et théologien est interprété à la lumière de la psychologie profonde actuelle, comme la descente au plus profond de l'âme — l'enfer, la voie de la purification personnelle — le purgatoire, et enfin la route de la perfection — le paradis. On trouvera ici tout autre chose qu'une fantaisie poétique. Enfin une quatrième partie s'occupe des états-limites de vie psychologique : phénomènes de parapsychologie d'une part (télépathie, hypnotisme, occultisme, etc.), de vraie ou pseudo-mystique d'autre part.

Le sixième volume s'occupe des problèmes de la mort. D'abord de l'euthanasie avec ses aspects médicaux, sociaux, juridiques et moraux. Ensuite et beaucoup plus longuement, de la mort elle-même, de sa nature, de sa constatation médicale et de la mort apparente, des questions médico-morales que posent l'ensevelissement, les diverses manières d'infliger la peine de mort, le suicide, les statistiques de la mort, le « milieu » de la mort, la psychologie du vivant et du mourant devant elle, des questions sociales et juridiques, enfin des questions philosophiques et théologiques qui intéressent la médecine pastorale, telle l'administration des derniers sacrements... En appendice, les quelques additions, spécialement bibliographiques, qui ont été jugées nécessaires aux volumes III-VI.

R. Carpentier, S. J.

A. Niedermeyer. — *Allgemeine Pastoralmedizin.* II. *Ärztliche Ethik (Deontologie).* Grundlagen und System der ärztlichen Berufsethik. Vienne, Herder, 1954, 23 × 15 cm., XII-358 p. Prix : 93 S.

Après son traité *spécial* de la médecine pastorale en six volumes, l'auteur fait paraître sa médecine pastorale *générale.* Cet ordre de publication n'a pas de quoi étonner : du point de vue scientifique, les principes d'ensemble découlent de l'étude des cas particuliers. Pour des nécessités d'enseignement, le second volume de ce nouvel ouvrage est publié avant le premier dont il est indépendant. L'éthique médicale a comme objet les normes morales qui concernent la pratique des actes médicaux et l'exercice de la profession du médecin. Après un exposé historique et bibliographique, qui se termine par une description de la médecine « dégénérée » telle qu'elle apparut au procès de Nuremberg, l'auteur décrit les aspects moraux : 1) de la préparation du médecin, puis de la profession médicale, de ses spécialisations (y compris un important article sur le médecin de Missions), de son organisation; 2) du malade, de la maladie, de la souffrance corporelle. Ensuite il donne la théorie générale des actes humains. Enfin les conditions juridiques des actes médicaux en droit civil et pénal, en droit social et international. Jusqu'ici, ce sont les principes ou fondements de l'éthique médicale. La seconde partie traite des applications : celles-ci concernent en général toute la profession médicale, ou seulement des cas particuliers. En général d'abord, il y a les problèmes de la médecine individuelle et sociale, les relations très complexes des médecins avec les assurances, la question des honoraires, les devoirs du médecin spécialiste, la nécessité de la lutte contre la médecine illégale sous ses diverses formes, le secret professionnel, le devoir médical de vérité. Dans la partie spéciale, viennent les devoirs professionnels des divers spécialistes, chirurgiens, psychiatres, gynécologues, etc. et du praticien de la médecine générale, les rapports avec les patients, toutes les questions morales qui naissent des rapports avec les autres médecins, consultations, dicho-

tomie, réclame, etc., enfin les devoirs spéciaux du médecin chrétien. Impossible de suivre l'auteur dans les innombrables solutions qu'il apporte aux problèmes de la conscience médicale. Sa doctrine est sûre, bien motivée. Toujours elle est présentée de façon très documentée, et en même temps nerveuse et originale.

R. Carpentier, S. J.

Médecine et mariage, par le Groupe lyonnais d'études médicales, philosophiques et biologiques. Coll. Convergences. Paris, Spes, 1952, 20 × 13 cm., 272 p. Prix : 575 frs.

Questions médicales et psychologiques *antérieures* au mariage, c'est le point de vue qui distingue le présent volume du précédent du même titre paru dans la même collection en 1937, épuisé depuis longtemps, et réédité sous le titre *Médecine et vie familiale.* D'abord deux chapitres sur le choix entre mariage et célibat ; ensuite l'hérédité et les graves problèmes qu'elle pose à l'attention de ceux qui projettent de se marier : après un exposé de base sur ses données biologiques, l'étude des contre-indications médicales, nerveuses et mentales, l'étude de la réussite éducative en rapport avec les facteurs héréditaires, les incidences de l'hérédité sur la morale avec l'étude de l'eugénisme et de l'eugénique, autant de questions traitées sérieusement mais à la portée de futurs conjoints instruits, en tout cas des prêtres, des directeurs d'âme, des conseillers moraux, des éducateurs. Viennent ensuite deux exposés sur : *Le droit civil et la santé des époux* et sur : *Les causes médicales de nullité en droit canonique* ; enfin un important article de Gustave Thibon, *La vie à deux,* qui expose les questions psychologiques de l'avant-mariage et du mariage lui-même, à prévoir d'avance elles aussi par les futurs fiancés. Ouvrage précieux qui en résume plusieurs autres.

R. Carpentier, S. J.

Cahiers Laënnec. Paris, Lethielleux, 23 × 18 cm. Prix de l'abonnement annuel : France, 750 frs ; étranger, 900 frs.

11e année, n° 4, décembre 1951 : L. Portes. — *Le serment d'Hippocrate.* 48 p. Prix : 140 frs.

12e année, n°3, septembre 1952 : *Unité de la Médecine.* 64 p.

12e année, n° 4, décembre 1952 : *La douleur.* 80 p.

On sait la valeur de ce périodique où sont examinés, sous leur aspect à la fois technique et moral, les grands problèmes que pose au médecin sa carrière au service de la vie humaine.

Le Serment d'Hippocrate est le plus ancien témoin de cette conscience médicale, qui avec celle du prêtre et du magistrat, est l'honneur de l'humanité. On trouvera ici le commentaire historique et moral de ce texte mémorable qui n'a rien perdu de sa valeur et ses prolongements à travers les conceptions médicales de tous les temps jusqu'à la formule du Serment de Genève en 1948. Dans le même numéro on lira aussi une étude du Prof. Merger de Paris sur *l'Evolution sociale et juridique de la protection maternelle et infantile.*

L'Unité de la médecine s'imposera toujours en raison du malade qui est un, alors que la science se précipite vers une spécialisation en partie inévitable. Ce très grave problème est présenté d'abord *en général* par le Prof. Jacques Delarue, ensuite à propos du *chirurgien* par le Dr. André Monsaingeon, enfin sous les *divers aspects de la spécialisation* par le Dr. Péquignot. Ce numéro se recommande aussi par le texte intégral du *discours de Pie XII* sur « les limites morales des méthodes médicales de recherche et de traitement » où l'on trouvera les lignes souvent citées, relatives à « la méthode pansexuelle d'une certaine école de psychanalyse » ; par les réponses de 11 professeurs en vue à l'enquête : « Pour ou contre la leucotomie préfrontale » ; enfin par une description détaillée du « *Catholic Marriage Advisory Council* », organisme national anglais qui a pour but principal d'aider par des conseils et un enseignement à la fondation de foyers catholiques.

Le problème de la douleur réunit, dans un important cahier, les titres sugges-

tifs suivants, traités par des spécialistes renommés : *Physiologie de la douleur, Effets spécifiques physiques et psychiques des médications analgésiques, Les Psychalgies, La Chirurgie de la douleur, L'accouchement sans douleur, Analgésiques et perfection chrétienne, La découverte des anesthésiques.* Inutile d'insister, auprès du médecin soucieux de l'enrichissement humain et chrétien du malade, sur les incidences morales de toutes les techniques anti-douleur et sur la complexité des intérêts engagés.

R. Carpentier, S. J.

Snoeck, S. J. — *L'hygiène mentale et les principes chrétiens.* « Centre d'études Laënnec ». Paris, Lethielleux, 1953, 19 × 12 cm., 96 p. Prix : 225 frs.

L'« hygiène mentale » doit-elle, au même titre que la psychothérapie, avec laquelle on ne peut nullement la confondre, tenir compte, dès qu'elle s'adresse à des catholiques, des valeurs religieuses et morales qui ont formé à bon droit la structure de leur équilibre mental? Par sa réponse affirmative, qui s'appuie sur un exposé approfondi du sujet, cette brochure justifie la fondation de l'Association Catholique d'hygiène mentale. Le motif c'est que la « psychè », terrain de l'hygiène mentale et différente de la personnalité consciente et libre, lui est cependant étroitement associée. D'autant plus que les éléments de la synthèse catholique représentent « les fondements les plus solides » de tout équilibre psychique. Définissant l'hygiène mentale, l'auteur montre son rôle, ses rapports avec la conception morale de la vie, et l'importance, pour tout directeur d'âme, d'une connaissance suffisante de cette science en progrès.

R. Carpentier, S. J.

Dr Fr. Künkel. — *Psychothérapie du caractère.* Trad. L. Barbey. Coll. Animus et Anima, 1. Paris-Lyon, Vitte, 1952, 19 × 14 cm., xvi-186 p. Prix : 540 frs.

Voici un livre à conseiller à tous ceux que les gros traités de caractérologie rebutent, et aux autres aussi, qui les ont lus mais voudraient réussir d'une manière pratique à se comprendre eux-mêmes et à comprendre les autres, leurs enfants, leurs conjoints, leurs inférieurs et... leurs supérieurs. A la fois synthèse d'une doctrine équilibrée et « vademecum pour la pratique courante ». Il leur faudra se familiariser avec à peine deux ou trois notions fondamentales : responsabilité, finalité, unité. Ils aborderont ensuite trois parties : d'abord l'éducation; celle qu'ils donnent à l'enfant, ou qu'ils ont reçue eux-mêmes, celle de la petite enfance, celle de l'école, celle de la puberté; ensuite, l'éducation de soi-même, comprenant la vision de soi, l'aveu de soi, la « désintoxication » (le mot en dit long sur la méthode); enfin, si c'est nécessaire, le traitement psychothérapique, avec sa mise en train, les résistances rencontrées et la guérison. Chaque paragraphe, bondé de scènes vécues, de faits courants, se termine par une règle, si claire et si humaine, qu'on finit par la bien saisir et par aimer de l'appliquer à soi et aux autres. Car enfin, dans une psychothérapie qui reconnaît aussi bien l'esprit que l'instinct, « l'agent principal sera toujours le sujet lui-même ».

R. Carpentier, S. J.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Ecriture Sainte

M. Noth. — *Histoire d'Israël* (Edition française revue par l'auteur). Coll. Bibliothèque historique. Paris, Payot, 1954, 23 × 14 cm., 472 p. Prix : 1.700 frs. — En 1950, M. Martin Noth avait publié une « Geschichte Israels » très favorablement accueillie par les exégètes et dont la *N.R.Th.* (1951, p. 642-643) avait reconnu les grandes qualités. On comprend que la Maison Payot ait voulu en faire une traduction française qui introduit l'ouvrage du Professeur de Bonn dans la « Bibliothèque historique » à côté de l'histoire de la littérature hébraïque et juive d'Adolphe Lods, de l'histoire de la civilisation d'Israël d'Al-

fred Bertholet, et de nombreux autres livres traitant de l'histoire des religions et des civilisations de l'Ancien Orient. C'est un enrichissement pour la collection française, d'autant plus que cette édition française a été revue par M. Martin Noth lui-même, ce qui est une garantie supplémentaire de la fidélité de la traduction. De-ci de-là cependant il sera parfois utile, si pas nécessaire, de se reporter à l'original allemand pour saisir avec ses nuances la pensée de l'auteur. « Traduttore, traditore », disent les Italiens : « Qui traduit, trahit ». La traduction est un art toujours difficile, et rares sont ceux qui y sont passés maîtres. — G. L.

J. Lécuyer, C.S.Sp. — *Abraham notre Père.* Coll. L'esprit liturgique, 8. Paris, Edit. du Cerf, 1955, 19 × 12 cm., 162 p. — A première vue, l'on pourrait s'étonner que la collection « L'esprit liturgique » ait consacré un volume à la personnalité d'Abraham. En son introduction l'auteur défend clairement son choix qui est de « dessiner une sorte de portrait traditionnel d'Abraham, tel qu'il a été vu dans la tradition juive et surtout chrétienne, retrouver autant que possible l'image d'Abraham qui transparaît dans l'enseignement du Christ, des Apôtres, des Pères de l'Eglise et de la liturgie catholique » (p. 7). La lecture de ces divers chapitres, originellement conçus sous forme de conférences spirituelles aux prêtres étudiant au Séminaire français de Rome, fait comprendre et apprécier le choix d'un pareil ouvrage dans une collection liturgique. La recherche discrète et sûre des textes importants de l'Ecriture et des documents liturgiques met en un heureux relief le rôle capital et pourtant si peu connu du « Père des croyants ». La biographie spirituelle que nous présente le R. P. Lécuyer est « une méditation sur la mission et les vertus de celui qui demeure le père de notre foi, à la lumière de la pensée chrétienne traditionnelle et de la théologie catholique » (p. 7). L'auteur a parfaitement atteint son but. Son livre témoigne d'une prière large et puissante comme celui qui l'a inspiré, souple et délicate comme celui qui l'a réalisé. Evitant les démêlés exégétiques pour fixer son attention sur la valeur religieuse de l'Ecriture et de la Tradition, cette présentation d'Abraham conquiert l'âme. — A. R.

P. Claudel. — *J'aime la Bible.* Bibliothèque Ecclesia, 8. Paris, Fayard, 1955, 20 × 15 cm., 156 p. Prix : 350 frs. — Le grand poète catholique de notre siècle a réuni en un volume (paru peu après sa mort) quelques conférences et articles consacrés à ce qui fut la passion de ses vingt dernières années : l'Ecriture Sainte. En une suite de sept chapitres, différents thèmes soulignent la foi et la profonde intuition de l'auteur qui est de ces prophètes « tumultueux et farouches que rien n'arrête dans la communication de leur message ». — « J'aime la Bible » (*chap. I*) nous révèle l'attitude claudélienne qui reçoit des Livres Saints le sens de toutes choses. — L'on connaît le mot fameux de Claudel : « Ne touchez pas à ma Vulgate : elle est si belle ». C'est l'idée qu'évoque le poète dans « Il faut rendre l'Ancien Testament au peuple chrétien » (*chap. II*) et « L'Ecriture Sainte » (*chap. III*). — « Du sens de l'Ecriture Sainte » (*chap. IV*) contient deux lettres de Claudel au R. P. Maydieu, directeur de la Vie Intellectuelle. Le poète y combat audacieusement M. l'Abbé Steinmann, oubliant peut-être qu'un même amour de la vérité les guide tous deux par des chemins différents dans la découverte de la Bible. — « L'Esprit de prophétie » (*chap. V*), par la perspective chrétienne et christologique qui l'anime, pourrait parfaitement s'insérer dans « L'Art Poétique » en le complétant. — « Fulgens corona » (*chap. VI*) est une allocution célébrant la Sainte Vierge devant les Séminaristes de Versailles, le 25 mars 1954. — « Le Mal avant le Péché originel » (*chap. VII*) nous explique le rôle personnel de Satan, tel qu'un chrétien qui a défendu sa foi durant 60 années peut l'expérimenter. — Claudel n'a pas été un exégète. Il reste un croyant dont le sens catholique illumine l'œuvre tout entière. Le combat qu'il livre à l'exégèse moderne reste inégal : les armes ne sont pas les mêmes, tandis que l'enjeu est identique. Par son intuition de poète chrétien, fils soumis de l'Eglise, Paul Claudel retrouve dans sa Foi l'intelligence spirituelle du sens littéral de l'Ecriture. Son œuvre ne sera jamais un commentaire, mais une prière, une méditation qui touche, parce qu'elle est croyante et sincère. — A. R.

Cl. Tresmontant. — *Etudes de métaphysique biblique.* Paris, Gabalda, 1955, 22 × 14 cm., 264 p. Prix : 800 frs. — En 1953, l'auteur publiait un « Essai sur la pensée hébraïque » (cfr *N.R.Th.*, 1954, p. 313). Son ambition est maintenant d'examiner ce que vaut la métaphysique dont il estime avoir reconnu l'existence dans la Bible. Selon M. Tresmontant, cette métaphysique biblique serait plus disponible que la philosophie grecque pour une découverte positive du monde. Elle devrait cette disponibilité au fait qu'elle aurait devant le réel une attitude se rapprochant plus de la pensée scientifique que, par exemple, la métaphysique platonicienne. C'est ce que l'auteur s'efforce de prouver dans les chapitres suivants sur la création du monde, sa temporalité et la temporalité de la genèse. Le chapitre cinquième veut jeter un pont allant de la métaphysique à la théologie biblique : il y a en effet entre ces deux réalités toute la différence qui existe entre une conquête et un don. Le dernier chapitre traite de la philosophie biblique de l'histoire. L'auteur s'inspire beaucoup des vues du P. Teilhard de Chardin : c'est dire que les conceptions originales, hardies même, ne lui font pas peur. Signalons aussi les pages suggestives sur la conception biblique de l'histoire. Quant à la constatation de l'auteur que la Bible est plus proche du réel que la philosophie grecque, ne doit-elle pas cette plus grande proximité précisément au fait que les auteurs bibliques n'avaient aucune prétention de s'exprimer en fonction d'une métaphysique quelconque? La Bible a connu les concordismes théologiques, les concordismes scientifiques : va-t-elle connaître maintenant un concordisme métaphysique? Un exégète ne peut pas ne pas constater que plus d'une fois c'est grâce à l'accommodation que l'auteur entraîne les textes bibliques dans sa synthèse métaphysique. — G. L.

J. Bernhart. — *Bibel und Mythus.* Ein Vortrag. Coll. Hochland-Bücherei. Munich, Kösel-Verlag, 1954, 19 × 11 cm., 70 p. Prix : 3,60 marks. — La démythologisation de la Bible est une question à l'ordre du jour. Préoccupé de répondre, dans ses écrits et ses conférences, aux problèmes religieux actuels, ainsi qu'il l'a fait déjà dans d'autres opuscules tels que « De profundis » ou « Chaos und Dämonie », M. Joseph Bernhart s'est attaqué dans la conférence qui vient d'être publiée au problème aujourd'hui vivement discuté de ce que certains appellent le « mythe » dans l'Ecriture. La réponse du conférencier revient à dire qu'il ne faut pas vouloir séparer à toute force la Bible et le mythe, mais il faut plutôt préciser la notion et la portée du mythe, quand il se rencontre dans nos livres inspirés. Il s'agit toujours en substance du revêtement littéraire donné à une vérité religieuse qui garde sa valeur et son importance indépendamment des diverses formes littéraires sous lesquelles il est loisible de l'exprimer. On lira à cet égard le commentaire intéressant que donne l'auteur du récit de Jonas, tant dans l'Ancien Testament que dans les Evangiles. Dans une conférence, on ne peut guère faire autre chose qu'ébaucher le problème et sa solution. On trouvera un exposé plus développé dans le livre publié récemment par le R. P. Malevez, S. J. : « Le message chrétien et le mythe ». Le distingué théologien expose et critique dans cette étude les vues proposées par Bultmann sur la « démythologisation ». — G. L.

Théologie pastorale

R. Füglister. — *Die Pastoraltheologie als Universitätsdisziplin.* Eine historisch-theologische Studie, Bâle, 1951, 24 × 17 cm., 112 p. — Cette thèse fut présentée à la Faculté de théologie de l'Université de Fribourg. La partie la plus intéressante est l'histoire de la théologie pastorale. Elle commence vers le milieu du XVIII[e] siècle en Autriche. Le gouvernement impérial voulait former un clergé qui l'aiderait à faire des citoyens parfaitement disciplinés. L'Eglise réagit fermement et ce fut la naissance d'une nouvelle science : celle de la Pastorale, une justification et une définition de l'Apostolat à la lumière des sources révélées. L'ouvrage se termine sur une abondante bibliographie, surtout de langue allemande. — L. De C.

Directoire pastoral en matière sociale à l'usage du clergé. Coll. Questions Pastorales. Paris, Edit. Fleurus, 1954, 21 × 14 cm., 100 p. Prix : 120 frs. — Le

Directoire ne présente pas un Code social, un résumé de sociologie. Il est une orientation donnée aux prêtres par l'Assemblée des cardinaux et archevêques de France afin qu'ils sachent dans quel esprit de justice et de vérité ils doivent s'intéresser aux questions sociales et dans quel sens ils peuvent travailler à les résoudre. Les prêtres de tous les pays chrétiens liront — et souvent avec grand profit — ce qui leur est ici proposé. — L. De C.

Psychologie et Pastorale. Coll. Etudes de Pastorale, 6. Louvain, Nauwelaerts, 1953, 18 × 12 cm., 192 p. Prix : 45 frs. — Ce nouveau numéro de la collection se range très dignement aux côtés des cinq premiers. Les sujets traités et le nom des collaborateurs recommandent le petit volume. En particulier l'étude du chanoine Vieujean sur le sens du péché et ses déviations à elle seule en justifie amplement l'achat. — L. De C.

J. Goldbrunner. — *Personale Seelsorge. Tiefenpsychologie und Seelsorge.* Fribourg-en-Br., Herder, 1954, 22 × 12 cm., viii-136 p. Prix : 6,80 marks. — Si la pratique pastorale a l'heureuse tendance de voir son objet surtout dans la communauté chrétienne, il reste néanmoins qu'elle doit se préoccuper aussi de la Personne individuelle. L'auteur veut montrer comment la « Psychologie des profondeurs de l'âme » poursuit le but du développement harmonieux et complet de la personnalité chrétienne, surtout de la personnalité jeune, en pleine formation. — L. De C.

E. Ringel et W. Van Lun. — *Die Tiefenpsychologie hilft den Seelsorger.* Vienne, Herder, 1953, 19 × 11 cm., 146 p. Prix : 18,60 S. — Le présent ouvrage est dû à la collaboration d'un médecin et d'un théologien. Les cas pathologiques ont un côté « moral » et ne sont pas uniquement du ressort de la médecine : mais inversement, des « cas de conscience » ne relèvent pas uniquement d'un confesseur. Il faut savoir gré aux auteurs qui ont collaboré, d'avoir souligné très nettement, dans une série de « cas », la nécessaire interférence des interventions médicales et sacerdotales. — L. De C.

La Paroisse cellule sociale. Semaines Sociales du Canada (Section française). XXX^e^ Session. Edmundston 1953. Compte rendu des Cours et Conférences. Montréal, Institut Social populaire, 1953, 24 × 16 cm., 204 p. — Le compte rendu d'un Congrès National est évidemment intéressant surtout pour les ressortissants du pays où il se tient. Néanmoins les situations religieuses et morales sont rarement étroitement régionales : les mêmes problèmes, diversement nuancés, se reposent partout. Parmi les conférences faites à Edmundston, j'ai remarqué surtout celle sur la « Paroisse, foyer de vie nationale ». La citation suivante en donne tout l'esprit : « Milieu, foyer de culture humaine, ma paroisse aurait-elle également développé, dans ma petite patrie natale, un esprit de famille et de solidarité, la conscience d'un lien collectif qui n'aurait eu besoin que de s'étendre ou de s'allonger pour devenir le lien le plus fort qui rassemble et unit les membres d'une nation? » — L. De C.

De levende God. Gand, Collationes Gandavenses, 1954, 25 × 16 cm., 148 p. Prix : 60 frs. — En mai 1954, se réunissait dans la vieille abbaye de Tronchiennes un groupe imposant — et fidèle jusqu'au dernier jour — de prêtres du diocèse de Gand. Les professeurs du Grand Séminaire leur firent trois jours durant des cours sur « Dieu ». On ne se perdit pas dans le « pratique », on resta sur le terrain doctrinal — à la grande satisfaction de l'auditoire. Si l'on veut juger de la valeur de cette expérience, il suffira de noter qu'avant de se séparer, les auditeurs, appartenant à tous les degrés du clergé et de tous âges, demandèrent avec instance qu'on recommence chaque année. Le présent volume est une petite Somme, non seulement très instructive mais extrêmement « nourrissante » sur le « bon Dieu ». — L. De C.

Chan. E. J. Mahoney. — *The Priest as Minister of Confirmation.* The Decree « Spiritus Sancti », 14 September, 1946, with a Commentary. Londres, Burns Oates & Washbourne, 1952, 24 × 15 cm., 68 p. — Le décret de 1946 sur l'administration de la confirmation en cas de danger de mort par un ministre extraordinaire, avec ses diverses extensions au pays de missions et pour les

fidèles de rite oriental en territoire latin, a appelé évidemment de nombreux commentaires. L'auteur publie d'abord tous les documents officiels en la matière. Il analyse ensuite, avec la précision et la mesure qu'on lui connaît, les diverses dispositions du décret et discute, s'il y a lieu, les avis émis par les commentateurs. — E. B.

P. Anciaux, A. Verheul, O.S.B. & J. Rabau. — *« Christo signati ». Farde pastorale sur la confirmation.* Comité de Pastorale liturgique de l'Archidiocèse de Malines. Louvain, Abbaye du Mont César, 1954, 21 × 14 cm., 64 p. — Ces trois excellentes études — dogmatique, historico-liturgique et pratique — aideront grandement les prêtres chargés de la préparation à ce sacrement si important ... et si mal connu. — L. R.

F. Valentine, O.P. — *L'art de prêcher. Guide pratique.* Trad. de l'anglais par A. Derbaix-Misonne. Paris-Tournai, Casterman, 1954, 21 × 15 cm., *272* p. Prix : 84 frs belges. — Ce délicieux (il n'y a pas de meilleur qualificatif) volume se divise en deux parties : Le sermon paroissial — Les divers genres de prédication. Tout est examiné et exposé sur un ton de bonhomie, mais avec une justesse qui trahit l'expérience prolongée et très raisonnée. C'est un mélange de théologie, d'ascétisme, de technique professionnelle raffinée. Selon toute vraisemblance, c'est un cours professé longtemps. Les élèves de l'auteur n'ont pas dû s'ennuyer... pour le plus grand profit des auditeurs. — L. De C.

A. Koch, S. J. — *Homiletisches Handbuch.* XIII. *Ergänzungswerk.* Teil II. *Homiletische Gleichnissammlung.* 1. Bd. *Gleichnisse zur katholischen Glaubenslehre (Teil I-IV des Lehr- und Quellenwerkes).* Fribourg-en-Br., Herder, 1953, 25 × 15 cm., x-486 p. Prix : broché, 21 marks ; relié, 25 marks ; en souscription : 18,50 ou 22 marks. — Intutile de présenter ou de louer le « Manuel Homilétique » de Koch. Ce XIII[e] volume est un recueil de comparaisons, paraboles, histoires, permettant de faire comprendre les dogmes. Les matériaux sont empruntés à l'histoire naturelle, l'art, la littérature, la mythologie, le folklore. Quel est le prédicateur qui n'a pas vu se ranimer l'attention des auditoires les plus « intellectuels » dès que le langage « s'historiait » ? Il y a, dans le Koch, de quoi se renouveler à l'indéfini. — L. De C.

A. Koch, S. J. — *Homiletisches Handbuch.* XIV. *Ergänzungswerk.* Teil II. *Homiletische Gleichnissammlung.* Band II. *Gleichnisse zur katholischen Sittenlehre (Teil V-VIII des Lehr- und Quellenwerkes).* Fribourg-en-Br., Herder, 1954, 23 × 15 cm., 498 p. Prix : broché, 21 marks ; relié, 25 marks ; en souscription : 18,50 et 22 marks. — Le P. Koch a composé un recueil de comparaisons et d'exemples, remarquable par l'abondance et l'excellence de son choix. Le présent volume contient comme rubriques générales : la vie avec Dieu, la vie en communauté, la vie humaine naturelle et la vie de perfection. Chacun de ces chapitres contient un très grand nombre de sous-titres sous lesquels sont rangés les exemples, paraboles et illustrations concrètes. Pareil recueil peut rendre un service fort précieux à tous les prédicateurs et catéchistes, car il leur présente, sur tous les sujets, des faits appropriés à l'exposé de la doctrine. — J. G.

S. C. Hughson. — *Spiritual Guidance. A Study of the Godward Way.* Londres, Mowbray, 1954, 19 × 13 cm., x-285 p. Prix : 12 sh. 6 d. — Ce livre sur la direction spirituelle est écrit par un moine anglican américain très réputé ; il est un peu considéré parmi les siens — et pas à tort — comme un maître de vie spirituelle. L'auteur est très anglo-catholique et est pénétré des doctrines spirituelles catholiques puisées aux meilleures sources. Les saints de toutes les époques sont cités en exemple depuis S. Antoine jusqu'à sainte Fr. Cabrini. Les vues sur la confession et la communion sont vraiment orthodoxes. A signaler toutefois une inexactitude de détail. P. 130, parlant des nouvelles règles de l'Eglise catholique en matière de jeûne eucharistique, l'auteur trouve que la personne mal portante ne devrait pas pouvoir décider par elle-même si elle peut user du privilège mais devrait se référer à l'avis d'un prêtre. C'est précisément ce que dit la règle catholique. — J. W. S.

H. GUNTRIP. — *Psychology for Ministers and Social Workers.* Londres, Independent Press Ltd, 2d edit., 1953, 19 × 12 cm., 356 p. Prix : 12 sh. 6 d. — G. qui a exercé le ministère comme pasteur est un psycho-thérapiste, rattaché à l'Université de Leeds. Le livre est divisé en deux parties : pratique et théorie. Cette seconde édition contient deux chapitres nouveaux : « le leader et le groupe » et « récents développements en théorie psychodynamique », sur les développements de la psychanalyse depuis la mort de Freud et en particulier sur les théories de Mélanie Klein et de Fairbairn. Ces chapitres alourdissent le livre et entrent dans des complications qui dépassent le but annoncé par le titre du livre. Le Père Victor White O.P., dans Blackfriars, avait reproché à la première édition de parler d'une façon un peu cavalière de la masturbation. Cette remarque est à l'origine d'un appendice de 3 pages au chapitre premier de la 2e édition, où l'auteur tout en traitant la chose avec la même désinvolture montre mieux que ce phénomène pour être traité et guéri ne doit pas être isolé de l'état psychologique et affectif global du sujet. Citons encore pp. 52-53 deux très belles pages sur le devoir du pasteur d'âmes de comprendre, d'aider et si possible de guérir les paroissiens difficiles et les esprits brouillons qui sont sa croix de tous les jours. — J. W. S.

Vie spirituelle et dévotion

L. VERHEYLEZOON, S. J. — *La dévotion au Sacré-Cœur.* Objet — Fins — Pratique — Motifs. Mulhouse, Salvator ; Tournai, Casterman, 1954, 22 × 14 cm., 324 p. Prix : 105 frs belges. — C'est un traité d'ensemble sur la dévotion au Sacré-Cœur que nous offre cet ouvrage. Après une brève introduction historique, l'auteur s'efforce d'abord de déterminer exactement l'objet de la dévotion : Question délicate, car il n'est pas facile de préciser le rôle à attribuer au Cœur de chair, et l'on sait que certains excès dans la présentation de ce Cœur de chair ont suscité méfiances et répugnances à l'égard de la dévotion au Sacré-Cœur. Le P. Verheylezoon considère le Cœur de chair comme l'organe révélateur de l'amour sensible. La dévotion a pour objet le Cœur de chair, mais aussi le Cœur spirituel, c'est-à-dire ce qui dans l'âme du Christ est le principe et le siège de son amour et de toute sa vie intime, la faculté d'aimer. Toutefois on ne peut dire que la dévotion a un double objet : en réalité le Cœur de chair et le Cœur spirituel forment un tout, qu'on peut appeler le Cœur total, comprenant l'ensemble des facteurs qui jouent un rôle dans l'amour et dans les autres sentiments. Après l'objet, ce sont les fins de la dévotion qui sont exposées, les fins principales qui consistent à rendre au Cœur de Jésus amour pour amour et à faire réparation, les fins secondaires qui sont d'honorer le Cœur de Jésus et de mettre sa confiance en lui. Ensuite vient la pratique de la dévotion, expliquée dans tous ses aspects et manifestations, ainsi que les motifs qui la recommandent. En appendice, l'ouvrage traite de la dévotion au Cœur Immaculé de Marie. La solution donnée au problème de l'objet de la dévotion au Sacré-Cœur pourra sans doute être discutée, mais dans son ensemble le livre contient un bon exposé, clair et systématique, de la dévotion au Sacré-Cœur, utile à la fois pour la doctrine et la pratique. — J. G.

J. STIERLI. — *Cor Salvatoris. Wege zur Herz-Jesu-Verehrung.* Unter Mitarbeit v. R. Gutzwiller, H. u. K. Rahner. Fribourg-en-Br., Herder, 1954, 19 × 12 cm., x-270 p. — Par diverses contributions, l'ouvrage apporte certains éléments de base, historiques et dogmatiques, d'une théologie de la dévotion au Sacré-Cœur. Le Père Hugo Rahner détermine le fondement biblique de cette dévotion et étudie les indices précurseurs que l'on peut relever dans la littérature patristique. On remarquera notamment l'interprétation de *Jn, VII, 38 :* « De Son Cœur couleront des fleuves d'eau vive ». Le P. Stierli continue cette enquête historique en retraçant à grands traits les développements de la dévotion au moyen âge et aux temps modernes. Les textes liturgiques se rapportant au Sacré-Cœur, notamment les litanies, font l'objet de deux études du P. Gutzwiller. Ce même auteur traite d'une manière plus générale des objections et résistances que rencontre la dévotion : malaise que peuvent susciter certaines représentations trop sentimentales du Sacré-Cœur, ou plus

simplement le fait de devoir s'adresser au cœur et non directement à la personne; difficulté de préciser exactement l'objet de la dévotion; objections de nature théologique contre un culte qui paraît à certains regarder trop exclusivement l'humanité du Christ et non sa divinité, accentuer le côté souffrant et délaisser l'aspect glorieux du Sauveur, concentrer toute l'attention sur la seule expiation; incertitudes sur la manière de comprendre la consolation que le chrétien donne à son Rédempteur, etc. Le Père K. Rahner énonce en quelques pages fort denses un certain nombre de principes dogmatiques de la dévotion, de manière à répondre à ces divers problèmes et à éviter toutes déviations; il le fait de façon à la fois profonde et personnelle, sans crainte de dire sa pensée sur telle conception ou tel usage qu'il trouve excessif. Le P. Stierli conclut ce riche et intéressant volume en montrant la valeur dogmatique d'une dévotion si essentielle à la vie du chrétien et de l'Eglise. — J. G.

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

ADOLPHE L. — *L'univers bergsonien.* Paris, La Colombe, 1955, 258 p. 950 frs.
ALESSANDRO B. — *Filosofia della Vita.* Crémone, Soc. Edit. Cremona Nuova, 1952, 189 p. 750 lires.
ANSON P. F. — *The Call of the Cloister.* Londres, S.P.C.K., 1955, XVI-641 p. 42 sh.
ASENSIO F., S. J. — *Jesucristo. Profecia y evangelio.* Bilbao, El Mensajero del Corazón de Jesús, 1954, 200 p.
Attività (L') della Santa Sede nel 1954. Città del Vaticano, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1955, 429 p.
BÄYON N. — *Le grand Q.G. de la charité : Le secours catholique.* Paris, A. Fayard, 1955, 256 p. 500 frs.
BÉLANGER M., O.M.I. — *Immaculée Conception et Corédemption.* Ottawa, Edit. de l'Université, 1954, p. 133-176.
Bibliografia Missionaria Anno XVII-XVIII : 1953-1954, édit. G. Rommerskirchen, C. Dindinger et N. Kowalsky, O.M.I. Rome, Unione Missionaria del Clero in Italia, 1954-1955, 135 et 131 p.
BOYER (Chan.). — *Notre histoire d'enfants de Dieu.* Paris, Edit. de l'Ecole, 1954, 136 p.
The British Journal for the Philosophy of Science. Vol. VI. No. 21. May 1955. Londres, Nelson, p. IV-88. 7 sh. 6 d.
BUZY D., S.C.J. — *Marie de Nazareth.* Paris, Edit. de l'Ecole, 1955, 219 p.
CALVET J. — *La trame des jours.* Paris, La Colombe, 1955, 181 p. 495 frs.
CONSIDINE D., S. J. — *Gott Lieben.* Munich, Ars Sacra, 1955, 80 p., 9 reprod. 2,10 marks.
CROTEAU A. (Abbé). — *Chemin de croix avec Marie.* Saint-Jean, P. Q. Edit. du Richelieu, 1954, 32 p. 0,25 $ canad.
DELARUE G. (Chan.). — *Introïts. Méditations.* Bruges, Beyaert, 1955, 288 p. 68 frs.
DHEILLY J. — *A la trace de Dieu.* Paris, Edit. de l'Ecole, 1955, 108 p.
DIX G., O.S.B. — *Le ministère dans l'Eglise ancienne.* Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1955, 139 p. 6 frs.
DURRWELL F. X. — *La résurrection de Jésus mystère de salut.* 2e édit. Paris, X. Mappus, 1955, 432 p. 1.200 frs.
EUSÈBE DE CÉSARÉE. — *Histoire ecclésiastique. Livres V-VII.* Edit. G. BARDY. Paris, Edit. du Cerf, 1955, VIII-231-238 p.
GABRIEL DE SAINTE MARIE-MADELEINE, O.C.D. — *Intimité divine.* III : avril et mai. Alost, Monastère des Carmélites déchaussées, 1955, 242 p.
GÄRTNER B. — *The Areopagus Speech and Natural Revelation.* Uppsala, Almqvist & Wiksells, 1955, 290 p. 20 cour.
GILSON E. — *History of Christian Philosophy in the Middle Ages.* New York, Random House, 1955, XVIII-829 p.
GROTZ J. — *Die Entwicklung des Bussstufenwesens in der vornicänischen Kirche.* Fribourg-en-Br., Herder, 1955, XXII-490 p.
HAMMER J. — *Quand Jésus vivait parmi nous.* I. *Jeunesse et Galilée.* II. *Judée et passion.* Bruxelles, Presses de Belgique, 1954-1955, 300 et 350 p. 230 frs.
HAYWARD F. — *Un pape méconnu : Benoît XV.* Tournai, Casterman, 1955, 192 p. 69 frs.

HENGSTENBERG H.-E. — *Der Leib und die letzten Dinge.* Ratisbonne, Pustet, 1955, 302 p. 9 marks.

HIRSCH E. — *Lutherstudien.* Band I. Gutersloh, Bertelsmann, 1954, 232 p. 25 marks.

Histoire de la philosophie et métaphysique : Aristote, saint Augustin, saint Thomas, Hegel. Bruges, Desclée De Brouwer, 1955, 254 p. 150 frs.

HOSTIE R. — *Du mythe à la religion.* Bruges, Desclée De Brouwer, 1955, 234 p. 120 frs.

Immaculée (L') Conception de la Bienheureuse Vierge Marie. Ottawa, Edit. de l'Université, 1955, 204 p.

IPARRAGUIRE I., S. J. — *Dirección de una tanda de ejercicios.* Bilbao, El Mensajero del Corazón de Jesús, 1954, 182 p.

— *Historia de los ejercicios de San Ignacio.* Vol. II. Rome, Inst. Histor. S. I., 1955, 48*-588 p.

JOURNET Ch. — *Notre-Dame des sept douleurs.* Saint-Maurice (Suisse), Edit. de l'Œuvre S.-Augustin, 1955, 110 p. 2 frs.

KERN Kl. — *Reden und Schweigen.* Munich, Ars Sacra, 1955, 128 p. 6,80 marks.

KRIEKEMANS A. — *Principes de l'éducation religieuse, morale et sociale.* Louvain, Nauwelaerts, 1955, IV-170 p. 69 frs.

LECLERCQ J. — *Leçons de droit naturel.* IV. *Les droits et devoirs individuels.* I. *Vie, disposition de soi.* II. *Travail, propriété.* 3e édit., 2 vols, Namur, Wesmael-Charlier, 1955, 195 et 391 p.

LUBAC (DE) H., S. J. — *Aspects du Bouddhisme : Amida.* Paris, Edit. du Seuil, 1955, 359 p.

MACEINA A. — *Das Geheimnis der Bosheit.* Fribourg-en-Br., Herder, 1955, X-228 p. 12,80 marks.

MARC A., S. J. — *Raison philosophique et religion révélée.* Bruges, Desclée De Brouwer, 1955, 296 p. 105 frs.

MARDUEL F. (Abbé). — *La Providence.* Tournai, Casterman, 1955, 196 p. 54 frs.

MELO (DE) C. M., S. J. — *The Recruitment and Formation of the Native Clergy in India (16th-19th Century).* Lisbonne, Agencia Geral do Ultramar, 1955, XXXII-359 p.

MÉNARD J.-E., P.S.S. — *L'interprétation patristique de Jean, VII, 38.* Revue de l'Université d'Ottawa, 1955, p. 5-25.

MERTON Th. — *La manne du désert ou le mystère des psaumes.* Paris, Edit. de l'Orante, 1954, 192 p. 420 frs.

NILSSON M. P. — *Les croyances religieuses de la Grèce antique.* Paris, Payot, 1955, 228 p. 700 frs.

OESTERREICHER J. M. — *Sept philosophes juifs devant le Christ.* Paris, Edit. du Cerf, 1955, 615 p. 1.200 frs.

PANNENBERG W. — *Die Prädestinationslehre des Duns Skotus im Zusammenhang der scholastischen Lehrentwicklung.* Goettingue, Vandenhoeck & Ruprecht, 1954, 149 p. 12,40 marks.

POYARD S. — *Lourdes Banneux ou la suite magnifique.* Tournai, Casterman, 1955, 292 p. 96 frs.

Questioni attuali di diritto canonico. Rome, Univ. Grégor., 1955, VIII-496 p.

RAHAIM S., S. J. — *El valor moral-vital del De iustitia et iure de Fray Domingo de Soto O.P.* Granada, V. Hita, 1954, XVI-231 p.

RAHNER K., S. J. — *Christendom en Kerk in onze tijd.* Bruges, Desclée De Brouwer, 1955, 126 p. 66 frs.

RAHNER K. — *Schriften zur Theologie.* I-II. Einsiedeln, Benziger Verlag, 1954-1955, 414 et 399 p. 19,80 frs. chaque tome.

Reallexikon für Antike und Christentum. Fasc. 17 : *Christusbild-Claudianus I.* Stuttgart, Hiersemann, 1955, col. 1-160. 12,50 marks.

Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte. Fasc. 38 : *Dominikaner-Dorfkirche.* Stuttgart, A. Druckenmüller, 1955, col. 129-256. 10 marks.

Répertoire des médiévistes d'Europe. Tournai, Desclée & Cie, 1954, 98 p.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique — *Printed in Belgium.*